COLLECTANEA

3

MALADIE ET SOCIÉTÉ À BYZANCE

a cura di
EVELYNE PATLAGEAN

CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

ISBN 88-7988-202-3

prima edizione: novembre 1993

INDICE

EVELYNE PATLAGEAN, *Introduction* .... pag. VII

PEREGRINE HORDEN, *Possession without exorcism: the response to demons and insanity in the earlier Byzantine Middle East* .... » 1

MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU, *La société byzantine face aux grandes pandémies* .... » 21

GUGLIELMO CAVALLO, *I libri di medicina: gli usi di un sapere* .... » 43

MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU, *« Mètrodôra » et son oeuvre* .... » 57

GENNADIJ G. LITAVRIN, *Malade et médecin à Byzance, XIe - XIVe siècles. Remarques sur le cod. Plut. VII 19 de la Bibliothèque de Lorenzo de' Medici à Florence* » 97

SVETLANA TOMEKOVIĆ, *Maladie et guérison dans la peinture murale byzantine du XIIe siècle* .... » 103

INDICI .... » 119
Indice dei nomi .... » 121
Indice dei manoscritti .... » 125

Evelyne Patlagean

INTRODUCTION

Les études réunies ici ont été présentées au dix-septième congrès international des sciences historiques, tenu à Madrid en 1990, dans une séance de l'Association internationale des études byzantines confiée à l'auteur de ces lignes; cela à l'exception de « "Mètrodôra" et son oeuvre », que Marie-Hélène Congourdeau a bien voulu ajouter par la suite pour que l'indispensable question de la gynécologie ne fît pas défaut au volume. Le congrès avait inscrit « maladie et société » parmi les thèmes communs à plusieurs périodes: il était souhaitable, et tentant, de montrer dans un tel cadre ce que peut être la contribution byzantine à un dossier qui s'est enrichi de travaux si multiples au cours des dernières décennies.

Dossier auquel la maladie elle-même demeure centrale, puisque nous savons maintenant qu'elle est elle-même un objet historique, et non un donné intemporel: elle apparaît, disparaît, conquiert ses territoires, s'intègre, modifie ses atteintes, coexiste avec d'autres ou se trouve au contraire le terme perdant d'une alternative; son identification précise aujourd'hui n'est elle-même pas toujours certaine [1]. En tout état de cause, elle entre d'emblée dans le réseau social, qu'elle affecte cela va de soi, dans son fonctionnement comme dans sa conjoncture. Elle y rencontre d'autre part ceux qui guérissent, ou du moins qui soignent, les malades. Et dès lors la réplique d'une société aux maladies qui la frappent se fait pour une part culturelle, quelles que soient d'ailleurs les répercussions démographiques et

[1] Sur tout cela, voir M. D. Grmek, *Géographie médicale et histoire des civilisations* in *Annales E. S. C.* XVIII (1963), pp. 1071-1097.

conjoncturelles de sa morbidité. Culturels les savoirs sur les maladies, leurs causes, leur classification, leur cure. Culturel le contour hors duquel est définie une moindre santé par rapport à un équilibre modèle: femmes, vieux, nourrissons. Culturelle enfin et surtout la limite tracée entre raison et déraison. Après les études démographiques à visées économiques des années soixante, cet aspect des choses éveille un intérêt sans cesse croissant. L'on s'en convaincra en lisant les actes du colloque tenu à Bielefeld en 1986 sur les XIIe-XVIIIe siècles, et intitulé déjà *Maladie et société* [2]. L'histoire et l'ethnologie ont concouru à la mise au point d'interrogations dont l'inspiration est présente dans notre volume [3].

*
* *

Un colloque consacré à la médecine de Byzance a été publié en 1984 [4]. Retenons ici que l'on y suit surtout les médecins, depuis l'Antiquité tardive jusqu'au XIIe siècle, dans leur formation, leur pratique, leur position sociale [5]; que l'on y évoque une littérature médicale encore en partie inédite, ses commentaires de la médecine classique, et l'apport indien et arabe attesté avec un Syméon Seth au XIe siècle [6]; que l'on y considère enfin trois points cruciaux, la magie [7], la naissance de l'hôpital [8], et la folie [9]. La teneur des sources byzantines fait en tout état de cause la part belle aux aspects

[2] N. Bulst, R. Delort eds., *Maladie et société (XIIe-XVIIIe siècles), Bielefeld 1986*, Paris 1989, cfr. l'introduction de N. Bulst, p. 6.

[3] Le tournant de la recherche s'exprime p. ex. dans J. P. Peter, *Les mots et les objets de la maladie. Remarques sur les épidémies et la médecine dans la société française de la fin du XVIIIe siècle*, in *Revue Historique* CCXLVI (1971), pp. 13-38. Citons aussi M. Augé, C. Herzlich eds., *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, 1983, notamment l'introduction des éditeurs, pp. 9-31.

[4] J. Scarborough ed., *Symposium on Byzantine medicine*, in *Dumbarton Oaks Papers* XXXVIII (1984).

[5] Contributions de V. Nutton, B. Baldwin, J. Duffy, J. A. M. Sonderkamp, A. P. Kazhdan, A. Hohlweg.

[6] J. Scarborough, *Introduction* (pp. IX-XVI).

[7] G. Vikan, *Art, medicine and magic in early Byzantium*, ibid., pp. 65-86.

[8] T. S. Miller, *Byzantine hospitals*, ibid., pp. 53-63. Cet auteur a publié ensuite *The birth of the hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1985, qui ne m'a pas été accessible.

[9] M. Dols, *Insanity in Byzantine and Islamic medicine*, ibid., pp. 135-148.

culturels de toute histoire des maladies et des malades, des savoirs et des soins, des mesures prises par les autorités et des réactions sociales.

La littérature proprement médicale de description et de classification des maladies et de leur cure procède d'un héritage antique qu'elle cultive et prolonge par la tradition textuelle et le commentaire, mais aussi par des auteurs ultérieurs; elle s'y enclôt en effet beaucoup moins qu'on ne l'a cru et dit [10]. Source de l'histoire de la médecine telle qu'on l'entend depuis le XIXe siècle, cette littérature, dont la pharmacie est partie intégrante, intéresse pour une part la question des rapports entre maladie et société. La diffusion et la rencontre des savoirs savants et les parcours de leurs détenteurs appartiennent en effet à celle-ci. L'histoire des manuscrits eux-mêmes est un miroir, comme l'a montré la belle étude d'Anna Maria Ieraci Bio sur la transmission de la littérature médicale grecque dans ce carrefour de cultures qu'est l'Italie méridionale avec la Sicile entre X^{e} et XIVe siècle [11]. On donnera ici un joli exemple, le Paris. Suppl. gr. 1297: collection médicale grecque copiée dans cette région au Xe siècle, et enrichie de notes arabes et bénéventaines, le manuscrit se trouve en 1470 dans un monastère proche de Messine, où le moine-prêtre Kosmas de Trébizonde en fait une copie, qui est le Marc. gr. 295. D'autres manuscrits attestent des niveaux subalternes et pratiques. Les *iatrosóphia* sont de petits précis, attentifs notamment aux régimes alimentaires [12]. Des collections de recettes réclament une étude dans la perspective de la « pensée sauvage », comme le traité de Nicolas Myrepsos (« le préparateur d'onguents »), médecin de cour à Nicée sous le règne de Jean III Vatatzès (1222-1254). Parmi les exemplaires de cette oeuvre à succès, le Paris. gr. 2243 a été copié, en 1339, pour un médecin et par un clerc haut placé de la mé-

[10] Cfr. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Münich 1978, t. 2, pp. 287-320; et A. Hohlweg, *La formazione culturale e professionale del medico a Bisanzio* in *Koinônia* XIII (1989), pp. 165-188.

[11] A. M. Ieraci Bio, *La trasmissione della letteratura medica greca nell'Italia meridionale fra X e XV secolo*, in *Contributi alla cultura greca nell'Italia meridionale*, A. Garzya ed., I, Naples 1989, pp. 135-257.

[12] Cfr. A. Garzya, *Testi letterari d'uso strumentale, XVI Internaz. Byzantinistenkongress, Akten I/1*, Vienne 1981, ici, pp. 280-81; A. M. Ieraci Bio, *Testi medici di uso strumentale*, ibid., *Akten* II/3 (1982), pp. 33-43. Sur les interrogations médicales dans une culture de niveau intermédiaire, à la fin du VIIe siècle, cfr. G. Dagron, *Le saint, le savant, l'astrologue*, in E. Patlagean, P. Riché eds., *Hagiographie, cultures et sociétés. IVe-XIIe siècles*, Paris 1981, pp. 143-156.

tropole d'Athènes: une peinture montre un malade appuyé sur ses béquilles et une mère avec son enfant, tournée vers le médecin qui se lève de son siège, ainsi qu'un pharmacien dans son officine; le registre supérieur présente, en leur donnant une taille plus grande, le Christ trônant, au milieu des anges, entre Marie et le Baptiste (fol. 10v). Notre lecteur aura un échantillon de telles recherches avec l'oeuvre de « Mètrodôra » (M. H. Congourdeau), avec un manuscrit médical du XIVe siècle, aujourd'hui à la Bibliothèque Laurentienne (G. G. Litavrin), enfin avec l'ample étude centrée par G. Cavallo sur le traité de Dioscoride, *De la matière médicale*. Bref, en ce domaine, on le sait, les démarcations culturelles n'étaient pas là où on les tracerait aujourd'hui. La liturgie elle-même offre un éventail en quelque sorte comparable, puisque l'on passe insensiblement des prières de l'Eglise à des incantations plus ou moins chrétiennes, voire à des incantations tout court [13]. Après cela, tous les genres du discours sont susceptibles de porter des informations, qui doivent bien sûr être pesées, et mises en situation. Telle l'historiographie: la grande peste du règne de Justinien est décrite par Procope, les détresses et les fondations pieuses des Xe-XIe siècles par les Continuateurs de Théophane, Psellos, Anne Comnène. Ou encore tel lettré notera le cours de sa propre maladie. Mais l'on ne peut aller plus loin sans souligner l'évidence qu'il s'agit d'une société chrétienne. Pour les rapports entre maladie et société, cela est primordial.

Ainsi la masse imposante de la littérature hagiographique retient d'emblée au cours d'une première période, enracinée encore dans l'Antiquité chrétienne [14]. Des foules d'affligés se pressent en effet dans ses pages, à la recherche de cures qui oscillent entre miracle et traitement, ou du moins hospitalisation, au fil des *Vies* des grands fondateurs de monastères comme Syméon Stylite le jeune (m. 592), et des recueils de miracles comme ceux de Cosme et Damien, les saints « non rétribuées » (*anargyroi*) [15]. Après le VIIe siècle, cette information, certes encadrée mais très riche cependant, tend à

[13] Un exemple: F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907.

[14] On me permettra de renvoyer pour ce qui suit à E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Paris-La Haye 1977, pp. 73-112 (ch. 3, *Mortalité et morbidité*).

[15] P. Van den Ven, ed., *La Vie ancienne de Saint Syméon Stylite le jeune*, 2 vols., Bruxelles 1962-1970; et cfr. M. Van Esbroeck, *La diffusion orientale de la légende des saints Cosme et Damien* in *Hagiographie, cultures et sociétés*, cit., pp. 61-77.

se réduire, en dépit d'exceptions notables comme la *Vie de Théophylacte*, évêque de Nicomédie (m. vers 840) [16], ou la *Vie de Sampson*, l'éponyme d'un hôpital de Constantinople attesté par Procope, elle-même composée à la fin du VIIe ou au début du VIIIe siècle [17]. La césure hagiographique est atténuée par l'examen des recueils de miracles postérieurs, mais elle demeure certaine, et son explication relève en réalité de l'histoire générale. Le discours de la pastorale chrétienne brille d'un éclat plus court encore. La prédication sur les malades et les infirmes démunis ne dépasse guère la fin du IVe siècle, témoins Basile de Césarée et Grégoire de Nysse. Le législateur des IVe-VIe siècles tient lui aussi un discours chrétien sur la maladie et les malades dans la société, et sur la dévolution à l'Eglise des réponses sociales jugées nécéssaires. Il est du même coup un témoin appréciable, comme dans la Novelle de 544 sur la flambée des prix à Constantinople consécutive à la grande peste, et le créateur d'un modèle d'assistance destiné à durer tant à Byzance qu'à l'extérieur des frontières de celle-ci. Et il va de soi que la législation impériale est à lire sur ce point en parallèle avec les textes normatifs de l'Eglise elle-même.

Pour ce dossier comme pour d'autres, les documents byzantins subsistants font pauvre figure quand on les compare à l'abondance enviable conservée pour l'Occident médiéval [18]. La période des IVe-VIe siècles se distingue par les inscriptions qui signalent des établissements d'assistance aux malades démunis, ou affichent des mesures prises, comme l'assignation d'un bain spécial, hors de la ville, à des malades qui semblent bien être des lépreux, une décision de l'évêque Theodoros de Scythopolis en date de 558/59 [19]. Les documents égyptiens sur papyrus constituent l'heureuse exception habi-

[16] A. Vogt, *S. Théophylacte de Nicomédie* in *Analecta Bollandiana* L (1932), pp. 67-82; autre texte, peut-être un éloge, édité par F. Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles 1986, pp. 170-184.

[17] Cfr. F. Halkin, *Saint Samson le Xénodoque de Constantinople (VIe siècle)* in *Rivista di studi bizantini e neoellenici* XIV-XVI (1977-79), pp. 5-17; T. S. Miller, *The Sampson hospital of Constantinople* in *Byzantinische Forschungen* XV (1990), pp. 101-135.

[18] Voir les travaux réunis sous la direction de M. Mollat, *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVIe siècle)*, 2 vols. Paris 1974, à compléter par A. Vauchez, *Assistance et charité en Occident, XIIIe-XVe siècles* in *Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, Florence 1978, pp. 151-162.

[19] Ed. et hypothèse de M. Avi-Yonah, *The bath of the lepers at Scythopolis*, in *Israël exploration journal* XIII (1963), pp. 325-326.

tuelle [20]. Puis, les sceaux font connaître le personnel médical et hospitalier, dans la capitale notamment, ainsi que les établissements eux-mêmes [21]. La documentation d'archives en revanche souffre de disparitions qui affectent directement notre propos. Le dossier des rapports de la société byzantine avec ses maladies et ses malades y recueille essentiellement une petite série d'actes de fondation, au demeurant tout à fait significatifs, entre XI[e] et XIV[e] siècle [22]. Il faudrait la compléter par une exploration des documents latins, et notamment vénitiens, relatifs à la chrétienté grecque sous domination latine après 1204. Enfin, il y a l'iconographie: divers cycles de peinture murale, divers types de manuscrits montrent des malades, leur demande de soins, leurs interlocuteurs professionnels, charitables ou thaumaturges. Une double enquête éluciderait les raisons d'être de ces représentations, et les informations qu'elles procure: Svetlana Tomeković en offre ici un échantillon.

*
* *

Un mot des questions ouvertes au sujet de Byzance dans le domaine des rapports entre maladie et société.

La première touche l'entrée ou la présence dans la société byzantine de maladies d'une portée sociale particulière, et donc, pour commencer, leur identification. Deux exemples essentiels suffiront. D'abord, on sait l'apparition foudroyante de la peste bubonique, venue d'Alexandrie à Constantinople au printemps de 542, ses récurrences dans les décennies suivantes, sa flambée au VIII[e] siècle, puis le silence qui se fait, comme en Occident, jusqu'à la peste du XIV[e] siècle, apparue en 1346 sur les bords de la Mer Noire, et suivie des

[20] Cfr. E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Egypte du IV[e] au VIII[e] siècle*, Bruxelles 1972, passim.

[21] G. Schlumberger, *Sigillographie de l'Empire byzantin*, Paris 1884, passim, et notamment pp. 377-381; V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*. T. V/2: *L'Eglise. Première partie (suite)*, Paris 1965, pp. 125-41 (sceaux relatifs à des diaconies, autrement dit des dispensaires charitables).

[22] On en trouvera la liste dans C. Galatariotou, *Byzantine ktetorika typika: a comparative study* in *Revue des études byzantines* XLV (1987), pp. 77-138, in fine; une partie d'entre eux est prise en considération par E. Patlagean, *Les donateurs, les moines et les pauvres dans quelques documents byzantins des XI[e] et XII[e] siècles* in H. Dubois, J.-C. Hocquet, A. Vauchez eds., *Horizons marins, itinéraires spirituels (V[e]-XVIII[e] siècles)*, Paris 1987, t. I, *Mentalités et sociétés*, pp. 223-231.

récurrences du XV[e] siècle [23]. Marie-Hélène Congourdeau étudie ici les réponses spirituelles et médicales de la culture savante, et l'on appréciera particulièrement ce qu'elle apporte sur les XIV[e]-XV[e] siècles de la peste à Byzance, en un complément bienvenu à l'histoire régionale de Michaël Dols [24]. Ensuite, en dépit du témoignage de la médecine classique, la nouveauté de la lèpre comme évidence massive dans le monde des prédicateurs cappadociens de la fin du IV[e] siècle m'a semblé jadis hors de doute, compte tenu du problème d'identification [25]. Mais pour retracer l'histoire de sa présence et de la signification spirituelle qu'on lui donne, il faut se rappeler que c'est elle, et nullement l'épilepsie, qui est désignée alors comme « le mal sacré » (*hierà nósos*) [26]. Bien que des léproseries soient attestées depuis le VI[e] siècle, et même à vrai dire depuis Basile de Césarée, l'élaboration culturelle sur la maladie ne prend vraiment son essor qu'au IX[e] siècle. On tracera la figure essentielle, christique, du souverain qui soigne les lépreux de ses mains, ou les accueille à sa table [27]. Bien que le mal soit reconnu contagieux, Byzance ne fabrique cependant pas de véritable système d'exclusion [28] à leur endroit, pas plus qu'elle n'a, tout compte fait, visiblement marqué les Juifs.

La gynécologie relève de ce que j'ai appelé plus haut la moindre santé. La santé des femmes, mentale autant que physique, est vue comme fragile, incertaine, spécifique [29]. Marie-Hélène Congourdeau verse ici au dossier une pièce aussi importante que difficile à situer,

[23] Cfr. J. N. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, 1. *La peste dans l'histoire*, Paris-La Haye 1975, notamment pp. 27-32 et 53-54, précédé de J. N. Biraben, J. Le Goff, *La peste dans le haut Moyen Age* in *Annales E.S.C.* XXIV (1969), pp. 1484-1510.

[24] M. W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1977, 1979[2].

[25] Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale*, cit., pp. 110-111, qui est confirmé en un sens par K. Manchester, *Leprosy: the origin and development of the disease in Antiquity* in D. Gourevitch ed., *Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation (Mél. M. D. Grmek)*, Genève 1992, pp. 31-49; toutefois, l'ostéoarchéologie, base de cette étude, s'y montre très en retrait sur les textes.

[26] La démonstration a déjà été faite par A. Philipsborn, Ἱερὰ νόσος *und die Spezialanstalt des Pantokrator-Krankenhauses*, in *Byzantion* XXXIII (1963), pp. 223-230.

[27] Patlagean, *Les donateurs, les moines et les pauvres*, cit., p. 229.

[28] *Vie de Syméon Stylite le jeune*, cit., c. 219: rencontre dans un bain, cfr. supra n. 19.

[29] Le point de départ antique est bien exposé dans l'introduction à l'édition en cours de Soranos d'Ephèse (milieu du II[e] siècle de l'ère chrétienne), cfr. Soranos d'Ephèse, *Maladies des femmes*, T. 1, *Livre I*, P. Burguière, D. Gourevitch, Y. Malinas

parfaite illustration d'un registre subalterne, dont les recettes et les indications pratiques accompagnent la tradition de la gynécologie savante, et débordent vers les cosmétiques; l'auteur anonyme prend acte, de plus, du poids possible de la discipline chrétienne. La question des troubles mentaux enfin est immense, multiple, très difficile à saisir aujourd'hui, étirée de la pathologie à la spiritualité, en passant par la médecine classique et la possession démoniaque, en un mot éminemment sociale et culturelle, comme partout et toujours. On renverra le lecteur à l'étude exemplaire de Michaël Dols sur la folie dans l'Islam médiéval [30]. Toutefois, sur la base d'un héritage savant commun, la dimension chrétienne doit évidemment introduire ici une fois de plus une différence de fond. On lira donc dans notre volume le brillant essai de Peregrine Horden sur possession et folie, lequel ne dépasse guère ce VII[e] siècle au delà duquel les performances des démons se réduisent comme change l'hagiographie elle-même, sans pour autant disparaître [31]. Pas plus que ne disparaît la figure essentielle du *salós*, le « fol en Christ », dont le dérèglement ambigu nargue toutes les règles, et se retrouve non seulement dans la chrétienté russe, mais dans l'Islam même [32].

*
* *

L'attention des historiens a jusqu'ici été mobilisée, et non sans raison, par la réponse sociale faite à la maladie dans ses associations avec la pauvreté, à Byzance comme dans l'Occident médiéval. Cette réponse, certes primordiale, a été en conséquence assez étudiée déjà pour que l'on ait préféré ici d'autres aspects du rapport entre maladie et société à Byzance [33]. On se bornera donc à rappeler d'un mot l'importance à cet égard décisive de l'Antiquité tardive, créatrice de l'hôpital, dans sa fonction archaïque du moins [34], puis la longue durée du modèle établi alors, non sans que des modifications sociales et culturelles s'y impriment. Il a manqué en revanche à notre volume une étude moins sur le médecin lui-même [35] que sur la pratique de la médecine.

On connaît le contentieux qui oppose aux médecins laïcs les moines dont la première hagiographie byzantine exprime le point de vue. Le différend ne porte nullement, au fond, sur quelque alternative entre miracle et intervention médicale ou chirurgicale. Si certaines guérisons relèvent bien de la pure thaumaturgie en effet, d'autres sont ambiguës. Ainsi, les *Miracles de S. Artemios* racontent des interventions subies en rêve dans le sanctuaire, tandis que l'oeuvre d'un Sampson offre des aspects clairement médicaux. Ce qui est en jeu, en réalité, c'est l'alternative entre rétribution mercenaire et intercession, et donc en dernier ressort un conflit d'autorité. Le médecin laïc est un professionnel, qui fait payer une compétence technique personnelle, tandis que le moine, fût-il-médecin, demeure un intercesseur, et ne reçoit que des offrandes faites à son établissement. On conçoit dès lors, soit dit en passant, le caractère entièrement négatif du médecin juif, que l'Eglise interdit à toute époque de consulter, en vain d'ailleurs [36]. A. P. Kazhdan a montré que l'hagiographie conserve l'expression de ce contentieux, alors même que la figure sociale et culturelle du médecin prend un relief croissant, et marqué à l'époque des Comnène [37]. Des professionnels laïcs exer-

eds., Paris 1988. Voir aussi A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris 1983.

[30] Cfr. supra n. 9.

[31] Voir K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927; P. P. Joannou, *Démonologie populaire - démonologie critique au XI[e] siècle. La Vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971.

[32] Cfr. respectivement L. Rydén, introd. à Leonzio di Neapoli, Niceforo prete di Santa Sofia, *I santi folli di Bisanzio. Vite di Simeone e Andrea*, a cura di P. Cesaretti, Milan 1990, pp. 5-32; E. Benz, ed., *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1953, pp. 424-434 (D. Cizevskij); M. Dols, *Insanity*, cit., p. 136, n. 7.

[33] Travaux de Patlagean (supra nn. 14 et 22), Miller (supra n. 8); voir aussi E. Kislinger, *Der Pantokrator-Xenon, ein trügerisches Ideal?*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* XXXVII (1987), pp. 173-179.

[34] Outre les travaux cités n. préc. on rendra justice à ceux d'A. Philipsborn, notamment *Les premiers hôpitaux au Moyen Age (Orient et Occident)* in *La Nouvelle Clio* VI (1954), pp. 137-163; *Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantisches Krankenhauswesens* in *Byzantinische Zeitschrift* LIV (1961), pp. 338-365. Voir aussi E. Patlagean, *La pauvreté à Byzance au temps de Justinien: aux origines d'un modèle politique* in Mollat, dir., *Etudes sur l'histoire de la pauvreté*, cit., t. I, pp. 59-81.

[35] Cfr. A. Hohlweg, cit. supra nn. 5 et 10. Sur la complexité du détenteur de recettes comme figure de la culture subalterne, et comme point de mire du législateur, on lira l'étude suggestive d'A. Di Mauro Todini sur le IV[e] siècle du *Code Théodosien*, Medicamentarius, *una denominazione insolita. Brevi considerazioni a proposito di CTh. 3, 16, 1* in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VII convegno internazionale*, Pérouse 1988, pp. 343-382.

[36] Cfr. J. Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204*, Athènes 1939, p. 144 s., doc. 83, et passim; S. B. Bowman, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, University, Alabama, 1985, passim.

[37] Cfr. A. P. Kazhdan, *The image of the medical doctor in Byzantine literature of the*

cent d'ailleurs contre rétribution dans des fondations pieuses, donc dans un cadre monastique, par exemple dans le grand complexe dédié au Christ Tout-Puissant (Pantokratôr) par Jean II Comnène en 1136 [38].

Une étude de la pratique médicale à Byzance se doit donc de dépasser l'association entre maladie et pauvreté sur laquelle une partie de nos sources ont tant insisté. Il lui faut, après l'an mil surtout, situer les hommes et les livres de la médecine byzantine dans le vaste réseau international des héritiers d'Hippocrate et de Galien [39]. Et puis, l'emprise de la médecine professionnelle pouvait n'être pas aussi précise que nous l'imaginerions. La médecine à Byzance n'est pas seulement un savoir soigner et guérir, elle est en même temps partie intégrante du programme d'éducation de l'élite, au sein duquel elle relève de la philosophie. On pense au cas d'Anne Comnène, qui, bien que femme, parcourut le cycle de cette éducation en tant que fille impériale, et qui, parce que femme, réservait à ses proches, dans un cadre domestique, le bénéfice de ses connaissances médicales [40]. Une telle distribution du savoir brouille assurément notre propre définition de la profession de médecin, en même temps qu'elle intéresse le statut de celle-ci dans la société de l'époque des Comnène. On comprend dès lors qu'une pente douce menait de la tradition classique aux livrets subalternes, puis à des procédés qui encourageaient la réprobation comme magiques. Il y a là une histoire à reconstituer, dont, une fois de plus, les manuscrits tiennent les clés.

C'étaient là quelques observations liminaires. En terminant, je voudrais remercier amicalement ceux qui ont fait ce petit livre, en particulier Guglielmo Cavallo, à qui il doit de paraître, ainsi que Marie-Hélène Congourdeau et surtout Peregrine Horden, qui m'ont aidée dans l'élaboration du projet.

tenth to twelfth century in SCARBOROUGH ed., *Symposium on Byzantine medicine*, cit., pp. 43-51. Sur médecine et culture savante, voir aussi HOHLWEG, cit. supra. n. 10, et CAVALLO dans le présent volume.

[38] Ed. P. GAUTIER, *Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator* in *Revue des études byzantines* XXXII (1974), pp. 1-145 (et en tiré à part), ici p. 99 et s.

[39] Voir l'échantillon présenté dans *La médecine médiévale à travers les manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Paris. La moindre tentative de bibliographie dépasserait les limites de cette introduction.

[40] GEORGES TORNIKÈS, *Eloge d'Anne Comnène*, éd. Darrouzès (GEORGES ET DÈMÈTRIOS TORNIKÈS, *Lettres et Discours*, Paris 1970), pp. 282 et 307.

PEREGRINE HORDEN

POSSESSION WITHOUT EXORCISM: THE RESPONSE TO DEMONS AND INSANITY IN THE EARLIER BYZANTINE MIDDLE EAST

The sixth-century Syrian stylite Maro, as reported by John of Ephesus in his *Lives of the Eastern Saints* [1], was unusual in refusing to heal the sick and possessed. If he did so, he claimed, demons would seize women and girls (and many others) without their victims' being aware. Hoping for miraculous relief these victims would then be brought to Maro. Once in his presence the demons would withdraw. A happy outcome for the possessed but a misfortune for the saint. The demons would be mocking him. And, through the attention of so many beneficiaries, he would become puffed up and arrogant. His asceticism would thus be compromised. So he feigned dementia and had himself bound to a stone in his monastery. « To myself the madman and man of evil life why do you come? » [2].

If Maro was unusual among early Byzantine ascetics he was not unique. The monk Jacob for instance, also one of John's eastern saints, attended to the throng of the possessed only « under great pressure » and sought – unsuccessfully – to elude them by moving to another village [3]. Yet stories of such comparatively rare individuals, precisely because they show them attempting to deny what were widely held to be their obligations, serve to articulate a common assumption: that possession is a phenomenon of which exorcism is

[1] JOHN OF EPHESUS, *Lives of the Eastern Saints*, IV, ed. and trans. E. W. BROOKS, Paris, 1923 (Patrologia Orientalis, 17), pp. 64-67.

[2] Quoted from S. ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and « The Lives of the Eastern Saints »*, Berkeley, 1990, p. 51.

[3] JOHN OF EPHESUS, *Lives* cit., XV (Patrologia Orientalis, 17, pp. 223-4). HARVEY, *Asceticism* cit., p. 48. J. MOORHEAD, *Thoughts on Some Early Medieval Miracles*, in *Byzantine Papers*, ed. E. AND M. JEFFREYS and A. MOFFAT, Canberra, 1981, pp. 1-11.

the core. Even the demons in the twin anecdotes seem to realize this. They enter their victims and cause sickness because they know that they will be brought to the saint and can taunt him as he casts them out. They too acknowledge the teleology implied in John's narrative. Contrary to their manifest advantage, demons are driven toward confrontation with the saint. Possession and exorcism are seen to be inextricable.

That conclusion appears obvious from several points of view. It is naturally so from the point of view of the hagiographer – interested in possession because the inevitably triumphant exorcism manifests the virtue and power of his subject [4]. It is also seemingly obvious from the characteristic point of view of the modern historian. I think here particularly of the writings of Peter Brown, for whom the phenomenon of possession is to be condensed into a *psychodrame* enacted in the presence of the saint [5]. This psychodrama is a sharply-contoured, searing process. Those who approach the saint may not know that they are possessed – as in the story of Maro. For possession usually takes the form either of a state of ecstasy or dissociation, or of a recognized illness [6]. Or they may indeed not initially be possessed at all, and come to the saint in order to *achieve* or *induce* possession – and to « work through », and perhaps dissolve, whatever underlying torment has predisposed them

[4] E. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, in *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, XXIII (1968), pp. 106-126. *The Byzantine Saint*, ed. S. HACKEL, Birmingham, 1981 (Studies supplementary to *Sobornost*, V), especially the contributions by PATLAGEAN and R. BROWNING. C. MANGO, *Byzantium*, London, 1980, pp. 248-249. Compare C. STANCLIFFE, *St. Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983, chapters 8, 22.

[5] P. BROWN, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, London, 1981, pp. 106-114. Compare ID., *Society and the Holy in Late Antiquity*, London, 1982, pp. 123-126.

[6] A personal selection from a vast bibliography. General historical orientation: *Encyclopedia of Religion*, ed. M. ELIADE, XIV, London and New York, 1987, pp. 12-19 (s. v. « spirit possession »); *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. KLAUSER et al., IX, Stuttgart, 1976, coll. 546-798 (s. v. « Geister (Dämonen) »). Historical studies: D. P. WALKER, *Unclean Spirits: Possession and Exorcism in England and France in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries*, London, 1981; G. LEVI, *Inheriting Power: The Story of an Exorcist*, Chicago, 1988. T. K. OESTERREICH, *Possession, Demoniacal and Other*, London, 1930. Social anthropology: I. M. LEWIS, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, 1971; E. BOURGIGNON, *Possession*, San Francisco, 1976; *Case Studies in Spirit Possession*, ed. V. CRAPANZANO and V. GARRISON, New York, 1977; F. D. GOODMAN, *How about Demons? Possession and Exorcism in the Modern World*, Bloomington, 1988.

to this exigent condition. In either event it is the encounter with the quasi-judicial *praesentia* of the saint, living or dead, that is crucial. In the case of a living saint, there then follow exchanges of insults between demon and exorcist, physical aggression on the saint's part, rites of exorcism in some form, a demonic admission of saintly power, the collapse of the possessed individual, the departure of the demon, and the final prolonged decrescendo of the victim's recovery. « It was, indeed, the liberating precision of exorcism that commended itself so strongly to late antique men. It was a deeply reassuring drama for men anxious about themselves and their society » [7].

Understanding of the psychodrama of exorcism has come to historians very much through acquaintance with anthropological studies of spirit mediumship and shamanism as well as of a variety of possession states. And these studies, importantly, have shown that the broad phenomenon of possession is not to be conceived as a marginal superstition, but rather may be integral to daily life: to the management of the relations between society at large and the individual. Yet, like hagiographers and historians, social anthropologists have also tended to concentrate on the peculiar ritual or drama toward which possession seems to be directed [8].

In what follows I hope to outline a complementary – and perhaps less narrowly focused – approach to the plight of the possessed in the early Byzantine Middle East. I hope to challenge the assumption that possession and exorcism have been inextricable by drawing attention to those unable to benefit from the psychodrama. I suspect that many, if not most, of the possessed in Byzantium fell into this category of deprivation. Contrary to what hagiographers and historians of sanctity would have us believe, I propose simply that the Byzantine world did *not* pullulate with ascetics, that there

[7] BROWN, *The Cult of the Saints* cit., p. 110. For the psychoanalytic background to the notions of « working through » and « psychodrama », see A. ROUSSELLE, *Jeunesse de l'Antiquité Tardive: Les Leçons de Lecture de Peter Brown*, in *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, XL (1985), pp. 525-526. *Reallexikon* cit., VII, 1969, coll. 44-117 (s. v. « Exorzismus »).

[8] See for example L. M. DANFORTH, *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, Princeton, 1989, to which I am especially indebted; R. P. WERBNER, *Ritual Passage, Sacred Journey: The Process and Organization of Religious Movement*, Washington, 1989, chapter 2; V. SKULTANS, *The Management of Mental Illness among Maharashtrian Families: A Case Study of a Mahanubhav Healing Temple*, in *Man*, N. S., XXII (1987), pp. 661-679.

were villages complete without a holy man, a resident « outsider » who would resolve conflicts [9]. I suspect that, despite our best critical efforts, we have in this respect taken the hagiographers too much at their word, and failed to question their recurrent implication that saints were readily available to those in need of therapy. Because we have tended to underestimate the degree of mobility possible for ancient Mediterranean peoples [10], we have in effect operated with too localized a conception of the geography of exorcism. We have supposed that the arrival of the sick and possessed before the saint or his tomb required no tremendous effort: there were so many saints that only short distances would have been involved in visiting them. I suggest, rather, that a visit to a holy man required a particular decision and effort, and perhaps a considerable journey – and that, in consequence, for very many of the possessed (or of those in whom possession might somehow be latent) such a visit was only rarely feasible. The presiding image on which I would settle as most appropriate to the present enquiry is not, therefore, that of Maro or Jacob shunning the possessed or reluctantly performing their triumphal rites. It is rather of Maro tied to his stone – Maro « the madman », simulating a *chronic* mental disturbance that no psychodrama seemed destined to alleviate.

To confirm the appropriateness of that image I shall first concentrate on a single hagiographical source – well-known, frequently cited and glossed: the *Life* of Theodore of Sykeon, who became Bishop of Anastasioupolis in Galatia Prima and died in 613 – a saint who, like Maro, feared that his curative excesses would lead him to commit the sin of pride [11].

Here, certainly, are saintly diagnoses of possessions where none had previously suspected them, and dramatic confrontations too (involving – unlike those attributed to Maro – more men than women) [12].

[9] Compare Brown, *Society and The Holy* cit., pp. 103-152.

[10] P. Horden and N. Purcell, *The Mediterranean World: Man and Environment in Antiquity and the Middle Ages*, I: *The Corrupting Sea*, Oxford, forthcoming, part 5.

[11] *Vie de Théodore de Sykéôn*, ed. and trans. A.-J. Festugière, I, Brussels, 1970 (Subsidia hagiographica, 48), with cap. CLXI (p. 141). Compare the somewhat contemptuous brief account of the demonic elements in the *Life* by Festugière, *Epidémies « hippocratiques » et épidémies démoniaques*, in *Wiener Studien*, LXXIX, 1966, pp. 157-164.

[12] A rough count of exorcisms in the *Life* of Theodore: 26 for males, 11 for females. On the particular susceptibility of women to possession in modern societies

> Then he tortured them by the divine grace of Christ and by the sign of the holy Cross and by beatings on his chest, and after offering up prayers for a long time he bade them come out of the people and return to their own abode. They uttered loud shouts and tore the garments which covered the sufferers and threw them down at his feet and then came out of them... [13]

The hagiographer, as we should expect, is true to his purpose: the possessed are prominent in his narrative largely because their exorcism glorifies God and His saint. But thanks to the fullness of the *Life*, and the extent to which it sheds unusual light on the curative history of Asia Minor around 600, there are other aspects of possession that the hagiographer apparently feels no qualms in including [14]. I am struck by five of these aspects.

First, however rapid the rough and tumble of exorcism, possession was recognized as potentially a chronic condition. At the sight of Theodore a woman's demons levitated her, and then made her lick the dust at the entrance of the sanctuary to which the saint had been invited. Such was the holy man's power: demons responded to his proximity as to that of no other human being. So much for the psychodrama. Less to be expected is that the possessed woman should have been bedridden with her affliction for many years, ignorant of the true cause of her numerous illnesses and attacks [15]. Chronic possession could, however, be rather more obvious – and it could be salutary. Theodore left a young and apparently undisciplined monk to endure the terrible suffering of being possessed throughout his adolescence [16]. The longest period of possession mentioned in the *Life* is still greater, however: twenty-eight years. It is true that, like the levitated woman, the slave girl in question did

that anthropologists have observed, see Skultans, *Management of Mentall Illness* cit., pp. 661-662; Werbner, *Ritual Passage* cit., pp. 76-81.

[13] *Vie de Théodore* cit., XLIII (p. 38), translation quoted from E. Dawes and N. Baynes, *Three Byzantine Saints*, London, 1977, p. 119. Compare Brown, *Society and the Holy* cit., p. 126.

[14] Patlagean, *Ancienne hagiographie* cit., and P. Horden, *Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire: the Case of Theodore of Sykeon*, in *Studies in Church History*, XIX (1982), pp. 1-13.

[15] *Vie de Théodore* cit., LXXI (pp. 58-59).

[16] Ibid., XLVI (p. 41). Compare a near-contemporary text, *The Arabic Life of S. Pisentius*, no. XXIV, ed. and trans. De L. O'Leary, Paris, 1930 (Patrologia Orientalis, 22), p. 397: a five-year possession.

not know that she was possessed: she needed the saint's diagnosis [17]. But the hagiographer finds nothing surprising in the length of time that she had endured; he merely accentuates the praeternatural insight that the saint displayed. Nor does he imply that only ascetics like Theodore could recognize chronic possession when they saw it. It may be presumed that not all such cases were as hard to diagnose. Lay opinions on such matters were easily formed, as is shown by a brief episode in Theodoret's *Historia Religiosa* involving a debate between those who thought that they were witnessing a case of possession and those who discerned a non-demonic illness such as bulimia [18].

Secondly, if the possession could be chronic so might the holy man's response to it. The psychodrama, if there was one, could be considerably spun out. On at least one occasion Theodore offered only temporary alleviation rather than cure of possession – so that the harvest could be gathered [19]. The healing of a man whose arm had been swollen by a demon took three days [20]. One demon proved so recalcitrant that the saint had to abandon his task for several hours in order to keep a prior appointment with the Patriarch [21]. Several days' prayer and repeated blessings were required in other cases [22]. In the *Life* of Hypatius, to turn briefly to another piece of early Byzantine hagiography, a process of « depossession » (perhaps a more suitable general term than exorcism) requires the sufferer to spend forty days in a monastery. In another case described in the same *Life* a man who has apparently been exorcised by the saint finds no permanent relief but rather, through lack of self-discipline, has to endure several relapses spread over a four-year period [23].

Thirdly, possession can be a distinctly minor matter: the scurrying of rodents, a swollen hand, a mouse-like lump under the skin, a fit of quasi-intoxication, a cache of bad meat, a phase of refractori-

[17] *Vie de Théodore* cit., LXXXIV (pp. 70-71).
[18] THÉODORET DE CYR, *Histoire des moines de Syrie*, XIII, 9, ed. and trans. P. CANIVET and A. LEROY-MOLINGHEN, Paris, 1977 (Sources chrétiennes, 234), pp. 490-492.
[19] *Vie de Théodore* cit., XXXV (pp. 31-2).
[20] Ibid., XCI (p. 75).
[21] Ibid., XCIII (pp. 76-77).
[22] Ibid., XCIV, CIII, CX, CXXII (pp. 77-78, 82-83, 87-88, 98-99).
[23] CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*, XL, 5-15, ed. and trans. G. J. M. BARTELINK, Paris, 1971 (Sources chrétiennes, 177), pp. 234-237.

ness in a camel [24]. Again, not the obvious constituents of a psychodrama.

Fourthly, the *Life* of Theodore encourages a possible revision of the often-cited recommendation of Norman Baynes: that the burden of ancient belief in demons can be captured if we imagine that the myriad bacilli around us are each inspired by a conscious will to injure man [25]. The analogy makes early Byzantine people sound like exemplary Freudian neurotics, in the grip of perpetual fears [26]. I prefer to strengthen my previous point – that possession can be a minor matter – by emphasizing, not the ubiquity of demons, but the limited number of « ecological niches » that they are seen to occupy in the *Life* of Theodore. There is a precise demonic geography. And this geography can to a certain extent be mastered, so that human interaction with it is minimized [27].

We see it most clearly in the protest of the demons of Gordiane that they were tougher than the demons of Galatia and that, in effect, the saint enjoyed no jurisdiction over them [28]. Each area had its own demons then. But, at the local level, there was far more than that to their population geography. There were, in Byzantine eyes, knowable areas where demons had been « bottled up », areas often associated with paganism or buried treasure. And there were also areas simply acknowledged as demonic haunts (for example that chosen by one of Theodore's followers as the site of his wooden cage) [29]. If some imprudent act should release a pent-up gaggle

[24] *Vie de Théodore*, cit., XLII, XCI, CXXIII, CXXXII, CXLIII, CLX (pp. 39, 75, 99-100, 105, 113, 137-8). Compare STANCLIFFE, *St. Martin* cit., pp. 194-195, on the mentality of diabolical attribution.
[25] DAWES and BAYNES, *Three Byzantine Saints* cit., p. xii.
[26] Compare E. R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965, with the comments of R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, Harmondsworth, 1986, chapter 3. FESTUGIÈRE, *Epidémies* cit. BROWN, *Society and the Holy* cit., p. 145. V. I. J. FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, 1991, pp. 101-108.
[27] This conception of a religious geography is developed in HORDEN and PURCELL, *The Mediterranean World* cit., part 4. A Constantinopolitan comparison: C. MANGO, *Antique Statuary and the Byzantine Beholder*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XVII (1963), pp. 53-75, on the *Parastaseis Syntomoi Chronikai*, since edited by A. CAMERON and J. HERRIN, *Constantinople in the Eighth Century*, Leiden, 1984. Compare also FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient*, I, Paris, 1961, chap. 1 (*Le moine et les démons*), for further geographical reflections.
[28] *Vie de Théodore* cit., XLIII (p. 38); compare ibid., CLXI (p. 144). MANGO, *Byzantium* cit., p. 162.
[29] *Vie de Théodore* cit., XLVIII (p. 42).

of demons, their subsequent movements were far from randomly aggressive. They occupied frontiers, routes, and specific houses; they destroyed granaries – all in true military fashion [30]. They took on the appearance of animal migrations, such as those of wolves and mice [31]. Their movements might further be directed by the operations of sorcerers, who appear on several occasions in the *Life* of Theodore, or through the wearing of an amulet [32]. And finally, they were determined, in a manner of which the details are now mostly lost but the outline is imaginable, by relations within and between families – the seemingly petty local strains and hostilities (perhaps expressed in a curse) that the social anthropology of medicine has shown to be of such importance in disease aetiology [33].

The findings of the anthropologists may have been anticipated by common Byzantine belief. How many clues is Theodore's hagiographer actually offering in the apparently incidental details of his miracle stories? Whether an individual or a whole household is involved in the trauma of possession, whether the victim is a slave girl or an imperial silentiary, whether he or she is brought to the saint by a relative: to the original intended audience of the *Life* of Theodore information on such matters could have given signals as clear as those reports of divisions between villagers – between rich and poor, one neighbour and another – that form the background to stories of demons accidentally let loose by excavation [34].

Demons are not, therefore, ubiquitous and unpredictable as bacilli: though sometimes invisible they move along recognizable paths, according to discernible patterns. A small society such as that pictured for us in the *Life* of Theodore can come to terms with its demons. It can learn how to maintain a sort of ecological balance that minimizes their disturbing impact, rather like that

[30] Ibid., XLIII, CXIV, CLXI (pp. 38, 89-90, 143).
[31] Ibid., VIII, CLXI (p. 8, 145).
[32] Ibid., XXXV, XXXVII (pp. 31, 32). Amulets and incantations: *The Book of Protection, being a Collection of Charms*, ed. and trans. H. GOLLANCZ, London, 1912, Codex A, nos. 12, 46 (pp. xxxii-xxxiii, 9-10; lii, 28), Codex B, no. 11 (pp. lxxii, 8-9), a (?) sixteenth-century collection containing much older material.
[33] For example *Vie de Théodore* cit., LXXXVI, XCII, CIII, CXXIX, CLX, CLXII (pp. 72, 75, 82, 103, 136, 148). BROWN, *Society and the Holy* cit., pp. 124-125. Cursing: PALLADIO, *La Storia Lausiaca*, XXIV, 2, ed. G. J. M. BARTELINK, trans. M. BARCHIESI, Milan, 1974, p. 216. G. M. FOSTER and B. G. ANDERSON, *Medical Anthropology*, New York, 1978, chapter 3.
[34] *Vie de Théodore* cit., CXIV, CXVI (pp. 89-90, 92-93).

achieved by twentieth-century inhabitants of Asia Minor who may preface numerous daily activities with the expression « destur » – « excuse me » – addressed to the *jinn* to placate them, or (more seriously) as certain modern African societies have been observed to keep at bay potentially epidemic diseases [35].

The *fifth* – and summational – point toward which I am gesturing is that, in this prominent saint's *Life*, possession is what it has now been found to be elsewhere: quite as much an *idiom* for describing, and making intelligible, sometimes quite lengthy processes as a short-lived *state* of trance or ecstasy [36]. It is too variable in quality for the medieval holy man to be seen as its inevitable focus. I can attempt to support this point by proceeding at once to the question of how, again according to the *Life* of Theodore, the possessed were cared for or treated in Byzantium.

Despite the hagiographer's emphasis on miracles of exorcism, the living holy man does not emerge as the only recourse of the possessed. There are hints in the *Life* that other means of treatment could have been of equal if not greater importance. The sorcerer offered one such means, although the hagiographer is at pains to describe the penalties incurred by those who consulted him in preference to the holy man [37]. Saint Michael was another. Some possessed persons crowded into the Church of the Archangel that Theodore had built. They were waiting for a cure, certainly; but it is not at all clear from what the hagiographer writes that an exorcism by Theodore was to be their prize, as against a slow recovery obtained by regular prayer and wrought through the intercession of the Archangel [38]. That the holy man himself might indeed consider the rite of exorcism to be inappropriate in certain cases is suggested by another story in the *Life*. Theodore had one villager who was possessed of an uncontrollable demon attached to a stake for a fort-

[35] O. M. OZTÜRK, *Folk Treatment of Mental Illness in Turkey*, in *Magic, Faith and Healing: Studies in Primitive Psychiatry Today*, ed. A. KIEV, New York and London, 1964, p. 351. G. PRINS, *But What was the Disease? The Present State of Health and Healing in African Studies*, in *Past and Present*, no. CXXIV (1989), pp. 166-172. An early medieval application: HORDEN, *Disease, Dragons and Saints: The Management of Epidemics in the Dark Ages*, in *Epidemics and Ideas: Essays on the Historical Perception of Pestilence*, ed. P. SLACK and T. RANGER, Cambridge, 1992, pp. 45-76.
[36] DANFORTH, *Firewalking* cit., pp. 59-60. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Paris, 1977, pp. 106-107.
[37] *Vie de Théodore* cit., XXXV, XXXVII, XXXVIII, CLIX (pp. 31, 32-34, 139).
[38] Ibid., XL (p. 36).

night. Nothing more dramatic – and nothing less potent – than the saint's daily prayer was required before the demon could be burned out of its victim [39].

Those who benefited from the saint's intercession may have constituted the minority among the possessed. The rich, we learn from one story of an epidemic of possession, could be too ashamed of the afflicted members of their families to do other than keep them in their homes. There, we may surmise from other stories in the *Life*, it was not thought unreasonable to whip the devil within the body of the possessed [40]. As for the means of support available to the humble, it is notable that the local hospice or hospital appears several times in the *Life*. But it does not here seem to have been conceived as an institution to harbour the chronically possessed – ecclesiastical sanctuary or home being preferable. The hagiographer does report that the demons caused illnesses in some of their victims so that they would be taken into the hospital; but this was only a ruse – a means, as the demons hoped, of distancing themselves from the power of the saint. Their victims were presumably not recognized as suffering from possession [41].

Thus far I have confined discussion almost exclusively to the *Life* of Theodore. And I have studiously avoided defining the Byzantine idea of possession – merely indicating some of the contexts in which possession was discerned. For if, as I have proposed, possession is best conceived by historians as an idiom that could be adopted according to precise but varying circumstances, then clearly, in human beings, it was an idiom appropriate to a considerable range of both physical and mental conditions. And almost all of these conditions could, in Byzantine eyes, have had non-demonic causes – sin, some flaw in personal relations, divine test or punishment, age, environment [42].

The remedy for confusion may be to envisage a spectrum of possibilities. At one extreme would lie organic conditions for which the idiom of possession could on occasion have been suitable (epilepsy

[39] Ibid., CIII (p. 83).
[40] Ibid., CLXI, XVIII, CXVI (pp. 138, 15, 92).
[41] Ibid., CLVI, CLXI (pp. 127, 143).
[42] E. g. ibid., LXXXI (p. 68). PATLAGEAN, *Pauvreté* cit., pp. 104-105. G. DAGRON, *Le saint, le savant, l'astrologue: étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de « Questions et réponses » des Ve-VIIe siècles*, in *Hagiographie, Cultures et Sociétés IVe-XIIe siècles*, Paris, 1981, pp. 143-155.

and paralysis for example) [43]. At the other extreme would lie severe forms of mental illness that today are categorized as psychoses. It should be emphasized that not all serious mental disorders and defects would have been interpreted as demonic in character. At least some Byzantine observers could distinguish possession from mental disease or incapacity, even if their criteria wavered and were ultimately of a sociological rather than a psychiatric character – status, that is, counting for more than symptoms. Witness the plague of madness, the outbreak of collective hysteria, that struck Amida in the time of John of Ephesus, attributed to the devil's work but not obviously a case of mass possession [44]. Witness the ascetic Maro's own description of himself as mad; or the sixth-century Saint Theodosius's provision in his Jericho monastery for demented – because over-zealous – ascetics [45]. Witness the various legal texts, for instance the West-Syrian *Synodicon*, that apparently differentiate possession from insanity; or those, such as a *Novel* of Leo the Wise, that envisage derangement (in a wife) either as having no obvious cause or as being inflicted, without demonic intermediary, through sorcery. Witness again the more informal literary sources that imply the same distinction [46]. Witness finally the vigour of the whole Galenic tradition in Byzantine medical thought – a tradition that set what we now distinguish as mental illnesses firmly in the context of somatic diseases, and analysed them – sometimes explicitly in opposition to alternative aetiologies involving diabolical interference – as an imbalance of humours or spirits [47]. This is by no means a negligible corpus of evidence.

[43] E. g. *Vie de Théodore* cit., LXXXV, CII, CVII (pp. 71, 82, 85). PATLAGEAN, *Pauvreté* cit., pp. 105, 107, 109. On epilepsy, O. TEMKIN, *The Falling Sickness*, Baltimore, 1945, is the classic exposition: see especially pp. 84-89.
[44] ASHBROOK HARVEY, *Asceticism and Society* cit., pp. 64-65.
[45] THEODORE OF PETRA, *Life of St Theodosius*, XVII, trans. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III/3, Paris, 1963, p. 125. Compare PALLADIO, *La Storia Lausiaca* cit., XXV, 5 (p. 136): mad ascetic restrained in irons for a year.
[46] *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, no. 16, questions 2-4, ed A. VÖÖBUS, Louvain, 1975 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium, Scriptores Syrii, 161), pp. 140-141. *Les Novelles de Léon VI le Sage*, CXI, ed. and trans. P. NOAILLES and A. DAIN, Paris, 1944, pp. 360-367. For the larger legal context, a useful compendium is R. C. PICKETT, *Mental Affliction and Canon Law*, Ottawa, 1952. A less formal example: GREGORY BARHEBRAEUS, *The Book of Laughable Stories*, ed. and trans. E. A. WALLIS BUDGE, London, 1897, chapters 16-17.
[47] M. W. DOLS, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society*, Oxford, 1992, has an excellent introduction on the Byzantine medical tradition, anticipated in ID.,

It is the middle of the spectrum – between the organic and the psychotic – that presents the greatest conceptual problems. Medical anthropologists have encouraged us to recognize the frequency of « folk illnesses » – highly localized conditions, psychosomatic in origin, that evade western diagnostic categories. They have also prompted recognition of the larger phenomenon of *somatization*, the expression of dysphoria in the idiom of somatic symptoms [48]. Possession enters the picture at this point as yet a further available idiom: a means of coping with stress or neurosis. We should perhaps also be on the alert for the related phenomenon of what might conveniently be labelled *anti-possession*: the avoidance of the idiom of possession, because of the stigma or the difficulty associated with it, in favour of a purely somatic presentation of symptoms – a recognized illness. It may be that in this category we can find an explanation for those cases of latent possession masquerading as chronic physical illness that Theodore encountered and rediagnosed.

Now the saints of Byzantium, like some of their modern Middle Eastern counterparts, may have been able to choose the points of the above spectrum at which they would practise their exorcisms (for example, leaving psychoses and organic disorders well alone) [49].

Insanity in Byzantine and Islamic Medicine, in *Dumbarton Oaks Papers*, XXXVIII (1984), pp. 135-148. For the explicit rejection of demonic aetiologies of, respectively, epilepsy and « possession » in (PSEUDO-) THEOPHANES NONNUS and MICHAEL PSELLUS, see TEMKIN, *Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XVI (1962), pp. 109-110, and P. IOANNOU, *Démonologie populaire - démonologie critique au XIe siècle: La Vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden, 1971. For some context see J. GROSDIDIER DE MATONS, *Psellos et le monde de l'irrationnel*, in *Travaux et Mémoires*, VI (1976), pp. 325-349, and R. P. H. GREENFIELD, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam, 1988. Compare also TEMKIN, *The Falling Sickness* cit., pp. 84-86. A medieval western parallel: P.-A. SIGAL, *L'Homme et le Miracle dans la France Médiévale (XIe-XIe siècle)*, Paris, 1985, pp. 236-239. For some idea of the ways in which humoral and supernatural pathologies can interact in a modern Middle Eastern society see B. GREENWOOD, *Cold or Spirits? Choice and Ambiguity in Morocco's Pluralistic Medical System*, in *Social Science and Medicine*, XV B (1981), pp. 219-235.

[48] *The Culture-Bound Syndromes: Folk Illnesses of Psychiatric and Anthropological Interest*, ed. R. SIMONS and C. HUGHES, Dordrecht, 1985. On somatization, see A. KLEINMAN, *Social Origins of Distress and Disease: Depression, Neurasthenia, and Pain in Modern China*, New Haven, 1986; *Culture and Depression: Studies in the Anthropology and Cross-cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, ed. ID. and B. GOOD, Berkeley and Los Angeles, 1986.

[49] Compare V. CRAPANZANO, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, 1973.

But historians of Byzantium cannot be so selective. They must attempt to envisage the entire range of cases for which the idiom of possession might have seemed proper: the latent as well as the manifest cases, the organic as well as the functional disorders.

Approached in this way, the Byzantine response to possession clearly cannot be equated with any one clearly-defined category such as exorcism. It has to be seen in the immediate context of the treatment of organic disease on one hand and mental illness (insanity of the non-demonic variety) on the other. In what follows I shall, however, leave aside such cases of latent possession as could not be distinguished from somatic disorders, for that would take the discussion into comparatively well-charted terrain. Instead, taking my cue from the work of Michael Dols on insanity in medieval Islam [50], and extending the enquiry beyond the *Life* of Theodore in just one of several promising directions, I shall assemble scattered evidence for the fate in Byzantium of those thought to be chronically possessed or insane: those whose condition was serious enough to bring them to the attention of contemporary writers but for whom exorcism brought no deliverance.

The extreme treatment could have been severe. From the anonymous collection of fourth to fifth-century Messalian sermons known as the *Liber Graduum* comes the implication that the « righteous » (by whom the preacher means ordinary Christians as distinct from the « perfect ») might well kill off their frenzied and demented instead of restraining them [51]. Others were presumably relieved when their prayers for the release from suffering of someone violently possessed were answered in the victim's death [52].

At the other end of the range of conceivable responses lies hospitalization. The *Life* of Theodore lends no support to the notion that the possessed or insane might enter a hospital. And the tenor of the relevant modern historiography is that such hospitalization was not to be available until the foundation of *bimaristan* in the medieval Muslim world. For although the *bimaristan* were initially

[50] DOLS, *Majnun* cit., chap. 7, offers both Byzantine references (often my starting point in what follows) and parallels from the Islamic world (with which I am not here generally concerned).

[51] *Liber Graduum*, VII, 15, ed. M. KMOSKO, Paris, 1926 (Patrologia Syriaca, 3), col. 173).

[52] *The History of Rabban Hormizd*, V, ed. and trans. WALLIS BUDGE, *The Histories of Rabban Hormizd the Persian and Rabban Bar-Idta*, London, 1902, pp. 31-2.

just places for the sick – as the meaning of their originally Persian designation implies – they soon developed specialized facilities for the care of the mentally ill; and these acquired such prominence that by the later Middle Ages the term *bimaristan* had become equivalent to « insane asylum » [53]. There are, however, possible interpretations of Byzantine sources that deserve mention in this context – and that may help to answer the question of why Muslim hospitals catered so extensively for the demented. Taken together, these sources perhaps reflect a tradition of hospitalizing the insane that was peculiar to Byzantine Syria and its Iranian hinterland.

An early manifestation of that tradition might be detected in the « monastery within a monastery » that St Theodosius established for deranged monks in sixth-century Jericho. More impressive testimony is to be found in the correspondence of the Patriarch Timothy, Catholikos in Baghdad from 780 to 823. A letter from Timothy datable to around 790 and relating to his ecclesiastical foundations in the Persian capital, Seleucia-Ctesiphon, mentions that he has built a *xenodocheion* or hospital for those who are « bodily or spiritually sick » – presumably the mentally ill or possessed [54]. Tenth-century Muslim geographers also mention what they understood to be an asylum for the insane, dating from before the Arab conquest, within the Ezechial or Heraclean Monastery in Lower Mesopotamia. The establishment may have been atypical but it was not, apparently, unique [55]. An indication of the degree of specialized care for which Syrian monks could earn a reputation can be derived from the geographer and chronicler al-Muqaddisi's report of one monastery that dealt in cases of rabies [56]. (The aetiology of the disease was widely recognized to be completely different from that of possession or mental illness, but some of the symptoms – especially hydrophobia – and even some of the cures were similar to those of insanity in the Byzantine medical tradition) [57]. Finally, and

[53] DOLS, *The Origins of the Islamic Hospital: Myth and Reality*, in *Bulletin of the History of Medicine*, LXI (1987), pp. 367-390.

[54] Quoted in DOLS, *The Origins* cit., p. 379. I am grateful to SEBASTIAN BROCK for linguistic advice.

[55] DOLS, *Insanity in Byzantine and Islamic Medicine* cit., p. 142. ID., *Majnun* cit., p. 203, referring to the Dayr 'Aqul monastery south-east of Baghdad.

[56] VÖÖBUS, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums*, Pinneburg, 1947 (Contributions of Baltic University, LI), p. 21.

[57] J. THÉODORIDÈS, *Rabies in Byzantine Medicine*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XXXVIII (1984), p. 155.

to race forward several more centuries, as is inevitable with the scattered and sporadic evidence for this subject, there is an item in the thirteenth-century collection of « laughable stories » by Gregory Barhebraeus in which a possessed man appears chained up in a hospital [58].

The hospital there imagined was presumably a Christian foundation. The means of restraint was, however, also commonly to be found in Islamic hospitals of the central Middle Ages. (In 1185, for example, Ibn Jubayr observed in the hospitals of Damascus « a system of treatment for confined lunatics, and they are bound in chains ») [59]. It might therefore be argued that the evidence just reviewed for the Christian hospitalization of the insane reflects contemporary Islamic influence rather than Byzantine tradition. But then the nature of the Islamic model itself would require explanation: why was such prominence accorded in the Islamic *bimaristan* to the care and treatment of lunatics? Part of the answer must certainly reside in the contrast between the predominantly secular character and Galenic orientation of Muslim hospitals and the ecclesiastical administration and Christian purpose of most Byzantine philanthropic institutions. The derivation of so much Islamic medicine from the Galenic corpus; the consequent absorption by Muslim physicians of Galen's theories of mental disorder as explicable in the same humoral terms as were other kinds of disease; and the close association between medical education and hospital practice in medieval Islam – all these features help to reveal why a non-demonic aetiology of insanity should have been favoured in *bimaristan*, and they contrast with the emphasis on divine therapeutics in a good many Byzantine hospitals [60]. The quantity and vividness of the evidence for the treatment of the mentally ill in Islamic hospitals also far outstrips that assembled above from Greek and Syrian sources. And yet if Islamic hospital medicine may be said to have « Galenized » insanity, it cannot now reasonably be added that Byzantine thought had entirely « demonized » it – hence placing it beyond the scope of medical and hospital care.

[58] BARHEBRAEUS, *The Book* cit., pp. 156, 127 (no. 624); compare pp. 161, 134 (no. 643).

[59] *The Travels of Ibn Jubayr*, trans. R. J. C. BROADHURST, London, 1952, p. 296. DOLS, *Insanity and its Treatment in Islamic Society*, in *Medical History*, XXXI (1987), pp. 1-14.

[60] ID., *Insanity in Byzantine and Islamic Medicine* cit., p. 143.

Perhaps, then, the argument that sees the *bimaristan* as deeply rooted in the soil of a wide range of eastern-Christian charitable establishments ought to be pressed a little further. Instead of counting Islamic wards for the insane as an exception to the generalization that Islam owed its idea of the hospital to Byzantium, we should reckon with the possibility that the indebtedness was more nearly all-embracing. Clearly there were differences of emphasis: it cannot be asserted that Byzantine hospitals were potent centres of Galenism or that they regularly accommodated the possessed and insane. Nor, on the other hand, can it be assumed that the treatment offered to such patients in *bimaristan* was wholly without precedent in the Byzantine world.

A context that should help to make any such precedent intelligible is supplied by the hospital-like care offered by eastern monasteries. Examples that impressed Muslim authorities have already been noticed. In these monasteries the care afforded to demoniacs had perhaps grown to such an extent that special housing was necessary. Elsewhere, we may envisage one or two possessed figures restrained in or near the sanctuary of a saint. This too has already been encountered – in the *Lives* of Maro and Theodore. And there is a scatter of other texts, mostly Syrian, that include vignettes of possessed and enchained figures [61]. In the early years of this century, Gertrude Bell was shown a collar and chain attached to the wall of a monastery chapel in the Tur 'Abdin for the sake of « men who were afflicted with fits or madness »; and yet more recent instances of the remedy have been reported [62]. The proximity of the enchained to the tomb of a saint indicates the kind of relief that was, in theory, expected for them. But if their possession was chronic, the care presumably offered by the monks might, in practice, hardly have differed from that available in a hospital. It is a possibility at least worth entertaining.

Failing the institutional support of hospital or sanctuary, the

[61] *Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya, chapitre VI*, ed. and trans. J.-B. Chabot, in *Revue de l'Orient Chrétien*, III (1898), p. 92. Barhebraeus, *The Book* cit., pp. 156, 127 (no. 624). A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge, 1990, p. 93. *The Synodicon* cit., no. 16, question 15 (p. 143). Palladio, *La Storia Lausiaca* cit., XXV, 5 (p. 136), XLIV, 2 (p. 216).

[62] G. L. Bell, *Amurath to Amurath*, London, 1911, pp. 313-14. Compare V. Rochcau, *Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des « Fous-pour-le-Christ »*, in *Proche-Orient Chrétien*, XXVIII (1978), p. 214 n. 8.

possessed and mentally ill might of course look to their family and friends – or they might be left to their own devices. The fullest description of domestic care to survive in Byzantine sources is that of John of Ephesus in his *Ecclesiastical History* concerning the possession by an evil angel of the Emperor Justin II. The common report in Constantinople was that the emperor, filled with agitation and terror, had to be managed by strong young attendants, who would by turns tie him up, frighten him into submission, and divert him with music or a ride in a little wagon. Bars were placed on all the windows in his part of the palace. But, at least in John's censorious and by no means wholly reliable account, no exorcist was summoned. To those around him, perhaps, the emperor's condition appeared simply incurable [63].

The nearest that we can reach to the everyday life of the humble demoniac or lunatic in Byzantium are the anecdotes preserved in the *Lives* of the holy fools, fools for the sake of Christ. We have of course to proceed cautiously in deriving an image of mental illness from such works because we are at two removes from the reality that we seek: first, the elaborate role-playing of the saint, whose foolery was not inevitably intended to suggest derangement [64]; and second, the literary shaping of his hagiographer, who was not particularly concerned with the precise symptoms or sociology of dementia. It is, none the less, hard to resist the impression created by the ensemble of relevant *Lives* that the chronically insane or possessed might easily find themselves in the very dregs of society.

Symeon of Emesa and Mark of Alexandria consorted with beggars, snatching food and warmth where they could, liable to attack from children, seemingly capable of only menial employment [65]. The circumstantial details are surely not mere hagiographical fancy. That the members of the Council in Trullo felt it necessary to condemn those who simulated possession presumably in order to beg

[63] *Iohannis Ephesini historiae ecclesiasticae pars tertia*, III, 2-3, ed. with Latin trans. Brooks, Louvain, 1952 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syrii, 54-55), trans. pp. 88-91. On the burden of familial care of the insane compare Skultans, *Management of Mental Illness* cit.; R. H. Blum and E. Blum, *Health and Healing in Rural Greece*, Stanford, 1965, ch. 9.

[64] John of Ephesus, *Lives*, LII (Patrologia Orientalis, 19, pp. 164-179): a pair of holy fools masquerading as mime-actors.

[65] Patlagean, *Pauvreté* cit., p. 112.

may be some indication of the extent to which the genuinely possessed lived on the streets [66].

Adequate support was not even to be relied upon in a monastery. From the early fifth century, Palladius tells the distressing tale of a nun in an Egyptian convent who, convincingly simulating possession, lived like an outcast in the kitchen, eating crumbs and leftovers, subject to beatings and humiliation by her fellows [67]. The dramatic release of exorcism is remote from the common experience of such unfortunates. The *Life* of Andrew the Fool, whatever its date and purpose, has the merit in this context of showing us a wholly unsuccessful attempt at cure. The slave Andrew was supposedly sent by his master to the Church of St Anastasia. He spent four months shackled in the church. The guards looking after him then declared that his condition had worsened rather than improved. His master ordered Andrew's release. The saint spent the remainder of his life on the streets of Constantinople [68].

I end this rapid survey of the plight of the insane in Byzantium with a small incident from an East-Syrian verse panegyric of the early eighth-century saint, John of Daylam. It concerns sorcery rather than possession, but it makes a pertinent point [69].

There was a handsome deacon in Basra whose speech had been impaired by sorcerers for eight years. His mother took him to a monastery first, but received no healing « either from the monastery or from anyone else ». She then took him to Galenic doctors, then to some sorcerers and « the wicked whom the demons had deceived ». None of these, of course, could alleviate the impediment. Finally she heard about John, who happened to be visiting the city. The rest can be surmised. The following Sunday the handsome deacon read the Epistles in church to universal astonishment.

[66] CANON 60; PATLAGEAN, ibid., p. 111.

[67] PALLADIO, *La Storia Lausiaca* cit., XXXIV, 1-2 (pp. 164-165); L. RYDÉN, *The Holy Fool*, in *The Byzantine Saint* cit., p. 106.

[68] P. G., CXI, coll. 637-648. S. MURRAY, *A Study of the Life of Andreas, the Fool for the Sake of Christ*, Borna and Leipzig, 1910, includes a useful summary of the *Life*. DOLS, *Insanity in Byzantine and Islamic Medicine* cit., p. 146. Controversy over the date of the text is summarized and taken a step further by RYDÉN, *The « Life » of St. Basil the Younger and the Date of the « Life » of St. Andreas Salos*, in *Okeanos: Essays presented to Ihor Ševčenko*, ed. C. MANGO and O. PRITSAK (*Harvard Ukrainian Studies*, VII, 1983), pp. 568-586.

[69] S. P. BROCK, *A Syriac Life of John of Daylam*, in *Parole de l'Orient*, X (1981-82), pp. 166-167.

On this occasion, then, a cure proved possible. But it was a « close-run thing ». Without John's chance visit the deacon would have remained mute. And what is of interest about the « hierarchy of resort » exhibited in the mother's choice of successive healers is that the monastery comes first – and fails – and that physicians and sorcerers are also included in it [70].

Reading the panegyric, we know that the saint will eventually triumph. I would suggest that for those not so blessed as to encounter their saint at the right moment, the picture would have looked rather different, and the possibility of escape from demonic impairment rather more distant. As in medieval Islam, there is a great deal more to the history of possession than descriptions of triumphant exorcism. We should give the saints of Byzantium their due – but no more than that [71].

[70] On the notion of the hierarchy of resort, HORDEN, *Saints and Doctors* cit., pp. 12-13.

[71] I have been indebted throughout the preparation of this paper to the conversation and writings, particularly *Majnun* cit., of the late MICHAEL DOLS. I regret deeply that the product has not benefited from his kind scrutiny.

Marie-Hélène Congourdeau

LA SOCIÉTÉ BYZANTINE FACE AUX GRANDES PANDÉMIES

Les épidémies qui entraînent une forte mortalité mettent au défi la raison humaine. Elles remettent en cause les conceptions traditionnelles sur le sens de la vie, le rapport de l'homme à la nature, la justice. La conscience byzantine ne fut pas épargnée par ces fléaux et les interrogations qu'ils suscitèrent. C'est ainsi que, de l'Antiquité tardive à la fin de l'époque byzantine, toute une série de questions se rencontrent dans la littérature savante ou populaire: d'où viennent les « pestes »? faut-il fuir une ville ou une région touchée? pourquoi certains meurent-ils alors que d'autres ne sont pas malades? Si les questions sont nombreuses, la plus épineuse pour la raison, sinon la plus urgente, est celle de l'origine des pestes, avec son double versant: comment? pourquoi?

Deux étapes scandent l'interrogation byzantine en la matière. Elles correspondent au retentissement des deux grandes pandémies qui blessèrent l'empire: la peste de Justinien au VIe s. [1] et la peste noire aux XIVe et XVe s. [2] Autour de ces deux phases s'organise une controverse mettant aux prises une causalité naturelle (les « pestes » sont la conséquence d'un dérèglement des conditions naturelles) et une causalité spirituelle (les « pestes » sont envoyées par Dieu) [3]. On peut y voir une traduction chrétienne d'un débat antique entre une

[1] Une bibliographie sur la peste de Justinien se trouve dans J. Durliat, *La peste du VIe s. Pour un nouvel examen des sources byzantines*, in J. Lefort, C. Morrisson et al., *Hommes et richesses dans l'empire byzantin*, I, Paris, 1989, pp. 107-125.

[2] Sur la peste noire à Byzance, cf. *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, M. Mollat, A. Vauchez eds. VI (*1274-1453*), Paris, 1990, p. 501, note 2.

[3] Cf. déjà dans l'Ancien Testament: *Deutéronome* 28, 21; *Ezéchiel* 6, 11-12. Sur l'opposition des deux causalités, cf. G. Dagron, *L'ombre du doute*, DOP 46 (1992).

mentalité primitive, qui voit dans la maladie le châtiment d'une transgression [4], et une mentalité rationnelle qui y voit la conséquence d'une corruption du milieu ambiant ou d'un désordre des humeurs [5].

Après avoir analysé dans les sources byzantines le conflit entre les deux rationalités (naturelle et spirituelle), nous examinerons la connaissance que les Byzantins avaient de la peste et des moyens de lui survivre.

Sauf pour les cas de la peste justinienne et de la peste noire, et principalement dans les sources antérieures à la première de ces pandémies, le terme de « peste », par lequel nous traduison λοιμός, ne saurait préjuger de la réalité nosologique. J'entendrai ici par « peste » toute épidémie tuant beaucoup de monde.

I - D'où viennent les pestes? Chronologie d'un problème

A) *Avant la peste de Justinien: L'héritage antique et patristique*

1. La tradition médicale antique

Une première série de textes vient de la tradition médicale antique. L'origine des « pestes » (λοιμοί) est expliquée ainsi par l'auteur du traité hippocratique *De la Nature de l'Homme*: « Quand une seule maladie sévit de manière épidémique, il est évident que la cause (...) en est l'air que nous respirons; et il est évident qu'il est nocif par la présence d'une exhalaison morbide » [6]. A sa suite, la plupart des médecins grecs et latins attribueront la responsabilité des « pestes » aux miasmes et exhalaisons nocives de l'air. Cette théorie est de grande importance car si c'est l'air ambiant, et non le contact avec un malade, qui est responsable de la maladie, la fuite, loin d'être considérée comme un facteur de dissémination, apparaît comme le meilleur moyen d'échapper à la maladie.

[4] Cf. *Iliade* 1, 61.

[5] Cf. la réaction d'Hippocrate contre la conception magique ou religieuse de la maladie dans le traité sur *La Maladie Sacrée* (édition critique en cours par J. Jouanna, Belles Lettres).

[6] Hippocrate, *De la Nature de l'Homme*, IX, éd. J. Jouanna, Berlin, 1975 (Corpus medicorum graecorum I, 1, 3). Cf. *Péri Phusôn*, VI, éd. Jones, II, Loeb 1923 (rééd. 1967): « Quand l'air est pollué par de tels miasmes, hostiles à la nature humaine, alors les hommes tombent malades ».

2. Interrogations philosophico-médicales

De cette tradition médicale, on peut rapprocher le *Problèma* I 7 du Pseudo-Aristote, qui le premier posa la question de la contagiosité [7], délibérément écartée par les médecins [8], ainsi que le *Problèma* I 88 du Pseudo-Alexandre d'Aphrodisias, qui se demande pourquoi, en temps de « peste », les uns meurent et les autres non [9]. Dans ces deux interrogations philosophico-médicales antiques se trouve posé le problème de l'inégalité devant le fléau.

3. Réflexion patristique

Enfin, les auteurs byzantins, qui se situent majoritairement dans une perspective théologique, disposent de toute la réflexion patristique sur l'origine et le sens des maladies.

Le texte qui fait autorité est l'homélie *Quod deus non est auctor malorum* de Basile de Césarée [10]. Le cas des épidémies n'est pour lui qu'un exemple de l'interrogation-bateau (πολυθρυλλητὸν ζήτημα) sur le rapport entre la justice et la bonté de Dieu. Basile assimile les fléaux (maladies, morts prématurées, naufrages, séismes...) à une thérapie grâce à laquelle Dieu veut nous épargner des maux plus graves et nous procurer des biens supérieurs. Il utilise, pour se faire comprendre, la métaphore du chirurgien: « Quand la maladie se montre rebelle à tout remède, il est nécessaire d'amputer la partie la moins importante, pour que la maladie ne se porte pas, en évoluant, sur les parties vitales (333 C-D)... Dieu ôte le mal, et le mal ne vient pas de Dieu, de même que le médecin ôte la maladie, et que la maladie n'est pas donnée au corps par le médecin (337 D)... Quant à la maladie proprement dite, elle vient d'un dérèglement par

[7] Pseudo-Aristote, *Problèmata*, I 7 = 859 B, Loeb (Aristotle XV), 1970, p. 6: « Pourquoi la "peste", seule parmi les maladies, contamine-t-elle principalement ceux qui s'approchent des malades (qu'ils soignent)? »

[8] Cf. M. D. Grmek, *Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique*, in *Mémoires V: Textes médicaux latins antiques*, Centre Jean Palerne, Saint-Etienne, 1984, pp. 53-70: « Ancrée dans la compréhension magique du monde et dans la tradition populaire, la notion d'infection (et de contagion) fut bannie de la médecine scientifique gréco-romaine » (p. 55).

[9] Pseudo-Alexandre d'Aphrodisias, *Problèmata*, I, 88, éd. Ideler, *Physici et medici graeci minores*, I, p. 29: « Comment se fait-il que, dans la "constitution pestilentielle", certains meurent et d'autres pas? » Sur cette question qui intrigua de nombreux penseurs, cf. l'opinion de Galien dans *De febrium differentiis* I 6 (Kühn VII, 289-290): analyse par M. D. Grmek, *op. cit.* pp. 62-63.

[10] Basile, *Quod deus...*, PG 31, 329-353.

rapport à la nature, soit par un mauvais régime, soit par quelque cause externe (344 A-B) ». Plus loin il précise à l'occasion d'une métaphore médicale: « (de même que) dans certains lieux morbides, l'air inspiré procure aux habitants une certaine maladie... » (348 C) [11].

Basile reconnaît donc la causalité naturelle de la maladie (régime, cause externe accidentelle, air inspiré, voire contact avec un malade). Mais il veut également sauvegarder la maîtrise universelle et la bonté de Dieu: il précise donc que, à travers ces causes naturelles, les maladies viennent bien, en dernier ressort, de Dieu; mais puisque Dieu ne peut pas être « l'auteur de maux », les maladies ne sont des maux qu'en apparence; elles ont pour fonction de nous arracher à des maux réels plus graves (le péché, la damnation): d'où sa conception « thérapeutique » de la maladie et l'image du Dieu-chirurgien. Cette vision tout en nuances fera de Basile l'autorité suprême invoquée aussi bien par ceux qui privilégient l'action directe de Dieu dans les fléaux, que par ceux qui voient dans la « peste » un simple dérèglement des lois naturelles.

L'explication des maladies par des causes naturelles se trouve aussi dans plusieurs homélies de Jean Chrysostome. Citons à titre d'exemples le *discours à Stagirios*, ce moine atteint de mélancolie (disours dans lequel Jean Chrysostome incrimine, comme cause des morts prématurées d'enfants, les « mauvais tempéraments (κράσεις) des parents, la négligence des nourrices, l'anomalie des airs ou autres causes accidentelles ») et *l'homélie 10 au peuple d'Antioche* dans laquelle il expose la pathologie humorale: « Lorsque la bile est en excès, il survient de la fièvre, et si la mesure est dépassée, la mort survient rapidement; si c'est l'élément froid qui est en excès, il survient des affaiblissements, des tremblements, des paralysies et un

[11] Basile utilise fréquemment les métaphores médicales. Pour rester dans le domaine de la « peste », il écrit dans son homélie sur le Psaume 1 (PG 31, 209 s.): « Les experts en cette matière disent que la « peste », lorsqu'elle atteint un homme ou un animal, se propage par transmission (κατὰ διάδοσιν) sur ses proches; car la nature de cette maladie est telle que tous se contaminent mutuellement de ce mal ». Il se fait ici l'écho d'une tradition de médecine populaire qui, au contraire de la médecine savante, croyait à la contagiosité des « pestes ». Jean Chrysostome reprend cette opinion quand il écrit dans sa 57e homélie: « C'est une chose détestable que la malice des méchants. La peste n'atteint pas, ni la gale ne flétrit ceux qui sont infectés et atteints par ces maladies, plus vite que ne le fait la malice des méchants » (PG 59, 314).

grand nombre d'autres malaises; bref, chaque sorte de maladie provient d'un excès de ces éléments, quand l'un d'eux excède ses propres limites, tyrannise les autres et corrompt tout l'équilibre » [12].

B) *La peste de Justinien et ses retentissements psychologiques*

1. La médecine byzantine

Contrairement à ce qu'on attendrait, la grande pandémie du VIe s. connue sous le nom de « peste de Justinien » (et qui fut probablement la première manifestation de la peste bubonique) eut peu d'incidence sur la littérature proprement médicale des Grecs. Les auteurs médicaux qui consacrent un chapitre à λοιμός ne font que reprendre les textes antérieurs, dans une démarche purement littéraire: c'est le cas, au VIe s., d'Aétios d'Amida – qui reprend l'étiologie classique de l'action d'exhalaisons délétères sur l'équilibre des humeurs [13] – et de Stéphanos d'Alexandrie – qui expose la théorie d'Hippocrate sur l'air corrompu, et réfute, dans la grande tradition hippocratique de médecine scientifique, l'explication des « simples » sur l'origine sacrée ou démoniaque des pestes par suite de la colère divine [14]. Au VIIe s., Paul d'Egine ne fait que reproduire les chapitres d'Aétios d'Amida et de Rufus d'Ephèse [15]. On ne trouve pas plus

[12] Jean Chrysostome, *A Stagirios*, I I, PG 47, 444; *Homélie 10 au peuple d'Antioche* 2, PG 49, 113. Jean Chrysostome fait à plusieurs reprises montre de ses connaissances médicales: cf. la description de pratiques chirurgicales dans l'*Homélie sur le paralytique* (PG 51, 55) et dans *l'Ecloga de adversa valetudine et medicis* (homélie 13), PG 63, 656. La causalité naturelle des maladies est aussi reconnue par le Pseudo-Athanase (*question* 103 *à Antiochus*, PG 28, 661) et par Isidore de Péluse (lettre V, 1: PG 78, 1325 A).

[13] Aétios d'Amida, *Tétrabiblos*, l. 5, 95, éd. A. Olivieri, Berlin, 1950 (Corpus medicorum graecorum VIII 2), p. 80 s. (περὶ πανδήμων καὶ ἐπιδήμων καὶ λοιμώδων νοσημάτων): une abondance de cadavres, la proximité de marécages ou de gouffres provoquent des exhalaisons purulentes qui corrompent les tempéraments; Aétios reconnaît cependant une forme de contagion au moyen de l'air expiré par les malades (peut-être sous l'influence d'Arétée de Cappadoce: cf. M. D. Grmek, *op. cit.*, p. 64). Il reproduit ensuite (V, 96) le chapitre de Rufus d'Ephèse.

[14] Stéphanos d'Alexandrie, *In Hippocratis Prognosticum Commentaria III*, IV, 1, 17, éd. J. M. Duffy, (Corpus medicorum graecorum, XI, 1, 2), p. 54 s. Sur cet auteur et son identification probable avec Stéphanos d'Athènes, cf. Wanda Wolska-Conus, *Stéphanos d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie*, in *Revue des Etudes Byzantines*, 47 (1989), pp. 5-89.

[15] Paul d'Egine, *Biblia Hepta*, éd. A. Cratendus, Basilae, 1538, l. II, c. 34: texte (anonyme) d'Aétios; c. 35: texte de Rufus.

de nouveauté trois siècles plus tard chez Théophane Chrysobalantès [16]. Cette absence de prise en compte de la peste de Justinien par les auteurs médicaux byzantins lorsqu'ils parlent de λοιμός a de quoi étonner.

2. Sources narratives

Si la peste du VIe s. n'a, semble-t-il, pas laissé de traces dans la littérature médicale, en revanche elle est bien connue par les sources narratives, et la meilleure description s'en trouve dans Procope [17].

Ce qui frappe chez Procope, c'est sa stupéfaction devant une maladie « inouïe ». Aucune explication classique – ni le climat, ni le mode de vie, ni le tempérament – ne pouvait rendre compte d'une maladie qui touchait tous les hommes, de toutes régions, de tous âges, de toutes natures. Aucune cause ne pouvait être imaginée par la raison humaine [18], malgré les efforts des médecins qui, à la recherche d'une explication, allaient jusqu'à disséquer les bubons des cadavres (p. 254). La maladie défiait tous les pronostics: ceux à qui l'on prédisait une mort prochaine guérissaient, ceux pour qui les médecins avaient bon espoir périssaient. « Ainsi, il n'y avait en cette maladie aucune cause satisfaisant la raison humaine. En effet, pour tous une issue irrationnelle (ἀλόγιστος) se produisait la plupart du temps » (p. 255). C'est pourquoi Procope souligne le profond désarroi des médecins (ἀπορουμένοι: p. 254). Le caractère imprévisible de cette maladie, qui n'entrait dans aucun des cadres de pensée de l'époque, explique l'insistance de Procope sur les phénomènes démoniaques (hallucinations, démence) ainsi que le recours à des étiologies irrationnelles comme la Destinée (version païenne) ou la Providence (version chrétienne: cf. p. 259) [19].

[16] Théophane Chrysobalantès (= Théophane Nonnos), *Epitome de curatione morborum*, éd. I. S. Bernard, I, Amsterdam, 1794, c. 143: περὶ λοιμοῦ. Une nourriture ou une boisson corrompue, des exhalaisons délétères ou l'arrivée jusqu'au coeur, par la respiration, d'un air devenu trop chaud, trop froid, trop sec ou trop humide, sont les trois causes invoquées. Sur Théophane, cf. J. Sonderkamp, *Theophanes Chrysobalantes*, (Poikila Byzantina 7), Bonn, 1987.

[17] Procope, *De bello persico*, II, 22-23, éd. G. Dindorf, CSHB, Bonn, 1833, pp. 249-259.

[18] Procope, p. 249: « Pour ce mal il n'y avait aucun moyen de dire en un discours (λόγῳ) ou d'imaginer par son intelligence (διανοίᾳ) une quelconque explication (πρόφασιν).

[19] L'insistance de Procope sur l'impuissance des médecins devant la maladie fait peut-être écho à la description de la « peste d'Athènes » par Thucydide, *De bello pelopon.* II 47, 4. On sait que ce texte fondateur a influencé les descriptions ultérieures d'épidémies meurtrières. Cf. H. Hunger, *Thukykides bei Johannes Kantakuzenos. Beobachtungen zur Mimesis*, in *JÖB* 25 (1976), pp. 181-193.

Le récit que donne du même fléau, pour Antioche et sa région, Evagre le Scholastique (lui aussi témoin oculaire) [20] témoigne du même étonnement et de la même perplexité devant cette épidémie qui défie la raison: « Les façon dont se communiquait la maladie [21] étaient, elles aussi, diverses et dépassaient tout calcul (λόγον ὑπερβαίνοντα). Les uns périssaient par le seul fait d'être et de vivre en compagnie de malades, d'autres pour les avoir seulement touchés, d'autres encore alors qu'ils étaient restés chez eux, d'autres à l'agora. Certains qui avaient fui les villes restèrent indemnes, après avoir communiqué la maladie à ceux qui ne l'avaient pas. Il y en eut qui ne furent absolument pas atteints, bien qu'ils eussent vécu avec de nombreux malades, et qu'ils eussent touché non seulement beaucoup de malades, mais même des cadavres. Certains qui aspiraient à mourir à cause de la disparition de leurs enfants ou de leur famille, et qui pour cela se mêlaient constamment aux malades, ne furent néanmoins pas atteints, comme si le mal luttait contre leur volonté » [22].

Peut-être doit-on voir un écho de cet effroi de la raison humaine devant ce qui la dépasse, dans les opinions rapportées par Stéphanos d'Alexandrie sur l'origine démoniaque des pestes [23]. C'est l'irruption de la mentalité primitive (la maladie châtiment de la transgression d'un tabou) après des siècles de médecine rationnelle.

3. Anastase le Sinaïte

Une fois le premier choc passé, la réflexion reprend ses droits, et l'on constate chez le moine-médecin Anastase le Sinaïte un retour à l'explication naturelle de la maladie en général et des pestes en particulier.

[20] Evagre le Scholastique, *Hist. Eccl.* IV, 29, éd. J. Bidez et L. Parmentier, Londres, 1898; trad. fr. A.-J. Festugière, in *Byzantion* 45 (1975), pp. 389-392.

[21] Nous ne suivons pas ici A.-J. Festugière qui traduit avec trop de précision τὰ ἐς τὰς μεταλήψεις par « les façons dont s'établissait la contagion ».

[22] Evagre, éd. Bidez-Parmentier, p. 178; Festugière p. 391.

[23] Stephanos d'Alexandrie, *op. cit.*: « Les simples, voyant ceux qui souffrent ainsi, disent qu'ils sont châtiés par une puissance adverse (ἐναντίᾳ δύναμει) à cause d'une colère divine; c'est pourquoi ils les appellent « frappés », parce qu'ils sont frappés par une puissance adverse selon un courroux divin ».

Plusieurs auteurs sont connus sous le nom d'Anastase le Sinaïte. Celui qui nous intéresse ici est l'auteur des *Erôtapokriséis* et des *Récits édifiants* [24]. Parmi les *Erôtapokriséis*, plusieurs questions abordent ce thème plus ou moins directement.

Dans la question 92 [25], Anastase se demande [26] pourquoi l'on trouve davantage de malades chez les chrétiens que chez les impies. La question est surprenante et s'oppose directement à la théorie de la maladie comme châtiment de l'incrédulité. La réponse d'Anastase est sans ambiguïté: la cause doit en être attribuée à l'air, à la race, au régime. Ainsi l'on ne trouve ni goutte, ni lèpre, ni possession démoniaque dans les pays où l'air est sec.

La question 96 [27] aborde le scandale classique des saints qui meurent jeunes et des méchants qui vivent longtemps. Là encore, Anastase enseigne l'autonomie des causes secondes. La maladie n'est pas forcément le salaire du péché: sinon, comment expliquer les épizooties, alors que les animaux ne pèchent pas? Les interventions directes de Dieu, qui font abstraction des lois naturelles, sont rares. En règle générale, maladie et mortalité sont dues à un excès d'un des éléments: les lieux où l'air est sec et chaud sont plus sains et ne connaissent pas de grandes mortalités (épidémies). Anastase expose alors sa théologie de la Providence: Dieu a créé l'homme composé d'une âme et d'un corps; à l'âme il a donné la liberté, mais il a confié le gouvernement des corps aux éléments. Il ne faut donc pas attribuer à une action directe de Dieu tout ce qui touche à la santé des corps, ni l'accuser d'injustice si telle région pieuse mal située se trouve frappée par les épidémies, et si telle région païenne, mieux située, y échappe.

C'est dans ce contexte que la question 114 [28] aborde les épidémies (θανατικά) proprement dites: « Peut-on échapper à la mort en fuyant une région où règne une mortalité? » Anastase rapporte les

[24] Anastase le Sinaïte, *Erôtapokriséis*, PG 89, 312-824; *Récits édifiants*: cf. CPG 7758. Sur les *Erôtapokriséis*, cf. M. Richard, *Les véritables Questions et Réponses d'Anastase le Sinaïte*, in Idem, *Opera Minora*, III, 64. Une édition critique fort attendue de ce texte est en préparation.

[25] PG 89, 732-733.

[26] Dans ce genre de littérature, il est difficile de distinguer si l'interlocuteur qui pose les questions est réel ou fictif. On peut cependant considérer que les questions abordées étaient « dans l'air du temps ».

[27] PG 89, 736-749.

[28] PG 89, 766-768.

deux explications antagonistes: la première met en cause une intervention directe de Dieu qui « corrige » (παιδεύει) son peuple; la seconde fait intervenir la corruption des airs, des vapeurs et exhalaisons de la terre et des eaux, la poussière, les cadavres: c'est l'explication médicale traditionnelle. Les cas les plus fréquents relèvent de ce second type d'explication, c'est pourquoi des mortalités se produisent principalement dans les régions insalubres, quelle que soit la moralité de leurs habitants. On peut alors échapper à la mort en fuyant vers des lieux plus salubres. Mais si c'est la colère de Dieu qui a provoqué l'épidémie (éventualité qu'Anastase n'exclut pas, même s'il en souligne la rareté), il est impossible de trouver son salut dans la fuite.

La position d'Anastase est remarquable par l'équilibre qu'il s'efforce de garder entre l'autonomie des causes naturelles et la toute-puissance du Dieu créateur, qui est à l'origine de ces causes et qui a fourni à l'homme le moyen de lutter, par la médecine, contre les dérèglements de la nature [29].

A la même époque, on trouve une opinion semblable, mais de façon plus allusive, chez Théophylacte Simokatès qui, dans son dialogue entre Théognoste et Théopompe sur les bornes de la vie [30], évoque l'action de l'air infecté sur les épidémies qui frappent les cités populeuses.

C) *Entre deux pestes: questions d'école*

Pendant la longue période de près de huit siècles pendant laquelle Byzance s'est trouvée à l'abri des grandes pandémies, la question de l'origine et du sens des pestes a survécu, notamment dans la littérature philosophico-théologique sur la Providence, parmi des questions du genre: la durée de la vie d'un homme est-elle prédéterminée par Dieu? Comment expliquer que des hommes au destin différent, à la conduite différente, meurent en même temps dans un naufrage, un tremblement de terre ou une épidémie [31]?

[29] Question 96, col. 744.

[30] Ch. Garton et L. G. Westerink, *Theophylactus Simocates on predestined terms of life* (Arethusa Monographs 6), Buffalo, 1978, p. 12: il s'agit du second discours. Les discussions « sur les bornes de la vie » consistent à se demander si Dieu a déterminé à l'avance pour chaque homme la durée exacte de sa vie.

[31] Sur ces débats concernant la Providence (πρόνοια), cf. H. G. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner* (Orientalia Christiana Analecta 114), Rome, 1937; W. Lackner, *Nikephoros Blemmydes. Gegen die Vor-*

Durant cette période, l'influence d'Anastase le Sinaïte est déterminante: l'équilibre qu'il a établi entre la rationalité théologique et la rationalité naturelle a séduit nombre d'auteurs.

1. Michel Glykas

Parmi eux, Michel Glykas, au XIIe s., est l'auteur d'une série d'*Apories* [32] qui reprennent, sous la forme érudite qui est celle de la rhétorique de cette époque, un certain nombre de questions d'école. Dans l'aporie 37 sur le terme de la vie humaine [33], il se réclame de Jean Chrysostome et d'Anastase le Sinaïte dont il cite longuement la question 96: Dieu veille sur notre naissance et notre mort par l'intermédiaire des éléments; il a donné à l'homme l'art médical; certaines épidémies viennent de sa colère, mais les plus nombreuses proviennent des vents et des exhalaisons morbides.

La preuve que ces dernières ne sont pas l'expression de la colère de Dieu est que les nouveaux-nés innocents sont les premières victimes; or Dieu ne juge que les actes commis, il ne condamne ni pour les actes des parents, ni pour des péchés que les nouveaux-nés auraient pu commettre par la suite, comme l'insinuent certains.

Dans l'aporie 51 sur l'aveugle-né [34], Michel Glykas aborde explicitement, pour le réfuter, le lien entre péché et maladie. C'est la nature qui est responsable de la santé des hommes, et les maladies congénitales sont dues à un défaut de la « nature qui modèle dans la matrice ».

Dans l'aporie 93 sur la Providence [35], il se réclame de Basile et de Jean Chrysostome pour réaffirmer la provenance naturelle de la maladie.

2. Nicéphore Blemmydès

Au siècle suivant, le philosophe-médecin Nicéphore Blemmydès, dans sa « démonstration que la durée de la vie de chacun n'est pas

herbestimmung der Todesstunde (Corpus philosophorum medii aevi. Philosophi byzantini 2), Athènes, Leiden, 1985, qui recense les idées à ce sujet dans toute la période byzantine.

[32] MICHEL GLYKAS, *Aporiai*, éd. EUSTRATIADÈS: I, Athènes, 1906; II, Alexandrie, 1912.

[33] MICHEL GLYKAS, *Aporie* 37, I, pp. 416.461.

[34] IDEM, *Aporie* 51, II, pp. 62-68. L'épisode de la guérison de l'aveugle-né a joué un grand rôle dans la négation de la maladie-châtiment, notamment à cause de la réponse de Jésus: « ni lui ni ses parents n'ont péché » (*Jean* 9,3).

[35] IDEM, *Aporie* 93, II, pp. 436-444.

prédéterminée » [36], se situe lui aussi résolument dans la lignée d'Anastase le Sinaïte, dont il cite longuement la question 114, et des Pères de la même famille de pensée (Basile, Jean Chrysostome, Isidore de Péluse) pour affirmer la causalité naturelle des maladies, par l'intermédiaire de la théorie humorale [37].

3. Alexios Makrembolitès

Au XIVe s., alors que la peste noire commence à bouleverser les mentalités, Alexios Makrembolitès, dans un petit traité inédit intitulé « D'où viennent la santé et la maladie? » [38], tente lui aussi de discerner les différentes causalités qui interviennent dans le déclenchement d'une épidémie. Il distingue le « discours de la piété », pour lequel Dieu est la cause directe de la maladie et de la santé, et le « discours naturel » (φυσικός) hérité des Grecs et qui attribue la santé à *l'eukrasia* des éléments et la maladie à une *anomalia* de ces mêmes éléments. Mais s'il reconnaît la causalité naturelle, il la soumet cependant à la volonté de Dieu qui a créé les éléments et les humeurs du corps: c'est Dieu qui fait que certains airs sont corrompus et provoquent des pestes, comme c'est lui qui est à l'origine du bon air qui produit la santé [39].

Le discours de Makrembolitès n'est pas fondamentalement différent de celui d'Anastase, de Glykas ou de Blemmydès; mais on peut se demander si ce rétablissement de la prééminence de la Providence sur les causes naturelles n'est pas un effet du désarroi provoqué par le retour de la peste. Il était certes plus facile de raisonner se-

[36] Edition W. LACKNER: cf. note 32.

[37] Cf. surtout les paragraphes 14-16 pp. 12-17.

[38] ALEXIOS MAKREMBOLITÈS, *D'où viennent la santé et la maladie?*, *Sabbaïticus* 417, ff. 105v-106. Ce traité, que nous avons pu lire en microfilm à la section grecque de l'IRHT, est mentionné par I. SEVCENKO, *Alexios Makrembolitès and his Dialogue between the Rich and the Poor*, ZRVI 6 (1960), p. 189, n. 12.

[39] Une curieuse confusion entre ces deux ordres de pensée théologique et « naturel » se trouve dans un texte du Xe s.: la *Vie de Nicôn le Métanoïte* (éd. S. LAMPROS, in *Néos Hellènomnèmôn*, III, p. 163). Une peste ayant éclaté à Sparte, le saint recommande de chasser les Juifs de la ville, car ce sont les « coutumes fétides et les miasmes (μιάσματα) de leur culte » qui ont amené cette peste. Quand on sait que l'un des griefs faits aux Juifs à Byzance était l'odeur fétide de leurs tanneries, on admire cette confusion entre l'odeur des tanneries, les « miasmes » porteurs de peste de la tradition médicale antique et les « miasmes fétides » du culte judaïque jugé par les Byzantins.

reinement dans le calme d'une période relativement protégée, que dans la tourmente de la deuxième grande pandémie.

D) *La peste noire*

La peste noire frappe Byzance à un moment particulièrement tragique de son histoire: son territoire s'effrite sous l'action des Turcs, des Slaves et des occidentaux; les guerres civiles, les soulèvements populaires, les famines et les tremblements de terre donnent à de nombreux Byzantins l'impression que Dieu a abandonné son peuple. La peste apparaît comme un élément parmi d'autres dans cette déroute générale.

1. Sources narratives

La description de l'épidémie par Jean Cantacuzène [40] est très conventionnelle, en ce sens qu'elle s'inspire étroitement des modèles que sont Thucydide et Procope [41]. Il insiste sur l'impuissance des médecins, la diversité des formes prises par la maladie et son caractère imprévisible et paradoxal (παρὰ δόξαν, κρεῖσσον λόγου) [42]. Le trait le plus intéressant dans sa description, le plus original par rapport à ses prédécesseurs, est la mention finale de nombreuses conversions dues à cette épidémie « envoyée par Dieu aux hommes pour leur assagissement (σωφρονισμόν) ». C'est le retour en force, au sein même de la démarche historique de l'ancien empereur devenu moine, de l'interprétation du fléau comme avertissement divin.

2. Lecture spirituelle

La première lecture de la peste noire par les Byzantins est en effet une lecture purement spirituelle, qu'on trouve principalement dans les homélies. Les pasteurs qui ont la charge de réconforter leurs fidèles en des temps difficiles s'efforcent de convertir la terreur sacrée qu'entraîne le « fléau » en confiance dans le Dieu de bonté qui « corrige » (παιδεύει) ceux qu'il aime et accorde son salut à

[40] Jean Cantacuzène, *Hist.* IV, 8: éd. de Bonn, 1832, pp. 49-53.
[41] Cf. H. Hunger, *Thukykides bei Johannes Kantakuzenos. Beobachtungen zur Mimesis*, in *JÖB* 25 (1976), pp. 181-193.
[42] κρεῖσσον λόγου: expression reprise de Thucydide II, 50, 1.

ceux qui se retournent vers lui. Dieu nous punit pour nos fautes innombrables, mais il agit comme un père qui éduque ses enfants bien-aimés pour les amener à un plus grand bien. On retrouve ce thème, largement tributaire de Basile, dans toutes les « homélies sur la peste » de cette époque: celles du patriarche Kallistos Ier [43], de Grégoire Palamas [44], de Nil Kérameus [45], de Théophane de Nicée [46], de Joseph Bryennios au siècle suivant [47].

3. Controverse sur la Providence

A côté de cette lecture purement spirituelle et pastorale, les dernières décennies byzantines voient refleurir la polémique sur la Providence, dans un contexte de réaction antiscolastique et anti-rationaliste.

a) Marc Eugenikos

Aux environs de 1420, Marc Eugenikos, alors moine au monastère Saint-Georges des Manganes, et futur métropolite d'Ephèse, rédige une lettre adressée à un certain hiéromoine Isidore qui l'interrogeait sur « les bornes de la vie » [48]. Cette lettre fut lue par Marc lui-même devant l'empereur Jean VIII au cours d'une discussion qui eut lieu dans l'église du Christ « Panphanéroménon » proche du monastère des Manganes [49]. Dans le cours de son argumentation en

[43] Kallistos Ier, homélies prononcées pendant la peste de 1361-1362 à Constantinople: cf. Gonès, *L'oeuvre du patriarche Kallistos Ier* (en grec), p. 226 s. Cf. des allusions dans *l'Exhortation aux fidèles à l'occasion du procès d'Amarantina*, éd. Miklosich-Müller, I, pp. 303-304.
[44] Grégoire Palamas, *homélie* 39, PG 151, 485-496.
[45] Nil Kerameus, *Prière pour la cessation de l'invasion barbare, de la guerre civile, de la famine et de la peste* (1380), éd. Müller, in *Byzantinische Analekten*, Vienne, 1833, pp. 356-359 (en note).
[46] Théophane de Nicée, *Prière d'action de grâces à l'occasion de la fin de la peste*, PG 150, 352-356.
[47] Joseph Bryennios, *Discours* 46, éd. E. Boulgaris, III, p. 118. Le recours à la causalité spirituelle, lors de la peste de Justinien, était illustré par le troisième miracle de saint Demetrios: ed. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils de miracles de S. Demetrius*, I, Paris, 1979.
[48] Marc Eugenikos, *Lettre au moine Isidore sur les bornes de la vie*, PG 160, 1194-1200. Cf. L. Petit, *Marc Eugenicos*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX (1927), col. 1978; B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1949, pp. 295-296.
[49] Ce fait nous est rapporté par Georges Scholarios, alors secrétaire impérial et comme tel présent à cette séance: cf. Scholarios, *Oeuvres*, éd. Petit-Sidéridès, I, p. 428.

faveur de la liberté humaine (contre une doctrine de la prédétermination qui aboutissait à un déterminisme absolu), Marc évoque la peste qui sévit de son temps. Tout en reconnaissant une causalité naturelle dans la *propagation* de la peste, en plein accord avec Anastase le Sinaïte, il analyse la causalité spirituelle de sa *survenue*, en se fondant sur Basile. Il distingue pour cela entre les vérités universelles (qui concernent l'ensemble des hommes: ainsi la peste vient pour tous de la corruption des éléments) et les vérités partielles (qui ne concernent que certains hommes: ainsi maladie et santé adviennent à certains de par la Providence divine). Dans toute son argumentation, Marc Eugénikos essaie de garder un équilibre entre les deux rationalités, et ne cache pas son admiration pour le Sinaïte.

b) Théodore Agallianos

La position de Théodore Agallianos, futur métropolite de Médeia sous le nom de Théophane [50], se situe à l'opposé de celle de son ancien maître Marc Eugenikos. Son traité sur la Providence est centré sur la peste, comme en témoigne son sous-titre: « Sur la Providence, contre ceux qui pensent que s'ils fuient les lieux où soufflent des airs pestilentiels, ils seront sauvés, mais que s'ils y demeurent et respirent ces airs, ils trouveront la mort » [51]. Ce traité, en forme de dialogue entre un myste et un mystagogue, fut écrit, selon C. G. Patrinelès, lors de la vague de peste qui frappa Constantinople durant l'hiver 1467. Il est adressé à Georges Scholarios et réfute directement la lettre de Marc Eugenikos. Ses idées sont celles d'un homme qui, confronté à une réalité tragique, cherche à rassurer sa raison en se réfugiant dans quelques principes simples et rigoureux:

– la peste est un châtiment de Dieu pour les nombreux péchés des Byzantins;

– Anastase le Sinaïte, défenseur de la causalité naturelle, ne peut être invoqué comme une autorité; en effet, il n'est pas un didascale mais un philosophe, un naturaliste qui n'a rien compris à la théologie;

[50] Sur cet auteur, cf. C. G. PATRINELÈS, ῾Ο Θεόδωρος ᾿Αγαλλίανος ταυτιζομένος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνεκδότοι λόγοι του, Athènes, 1966.

[51] Ce traité est édité partiellement par S. EUSTRATIADÈS, dans le *Catalogue des manuscrits de Lavra*, I, Paris, 1925, pp. 421-435. Cf. C. G. PATRINELÈS, *op. cit.*, pp. 47-48; E. STEPHANOU, *Théophane de Médie. Opuscules philosophiques*, in *Echos d'Orient* 31 (1932), pp. 165-176.

– Ceux qui invoquent des causes naturelles (comme l'idée de contagion) se font les instruments de Satan; même si la maladie se transmet par des voies naturelles, mourir ou guérir ne dépend que de Dieu;

– Dieu est la cause directe de tous les événements, et donc de l'épidémie. Fuir n'est pas seulement inutile: c'est un péché, car c'est la volonté de Dieu que l'on fuit, tout en manifestant son manque de confiance en Dieu; la seule fuite efficace est la fuite en Dieu, c'est-à-dire la conversion.

On a ainsi chez Théodore Agallianos un amalgame entre les plans naturel et spirituel, qu'Anastase et ses partisans avaient pris grand soin de distinguer.

c) Georges Scholarios

Plus nuancé, Georges Scholarios reste dans la même ligne de primauté de l'explication spirituelle. Ce disciple de Marc Eugenikos fait de nombreuses allusions à la peste [52], mais c'est surtout dans ses quatre « discours sur la Providence et la prédétermination » (écrits au monastère du Prodrome sur le mont Ménoikéon entre 1459 et 1470) qu'il aborde le problème de front. Le premier, de contenu très général, soutient la prééminence de Dieu, cause première de toute chose. Le second, adressé à Joseph de Thessalonique, développe la controverse de la Providence et des malheurs des temps, sous la forme d'un commentaire de Basile. Le troisième mentionne la discussion qui eut lieu sur ces sujets avec l'empereur Jean VIII, au cours de laquelle Marc Eugénikos lut sa lettre au moine Isidore, et se réfère explicitement à la lettre de Marc Eugénikos au moine Isidore. Aux vrais didascales (Denys, Athanase, Augustin, Jean Damascène, Maxime, Théodoret), il oppose Diodore de Tarse et Anastase le Sinaïte, coupables à ses yeux d'accorder une importance exagérée aux causes naturelles.

Le quatrième traité, enfin, répond à Théodore Agallianos. Si sa position est plus argumentée, plus nuancée aussi par certains côtés, et pour tout dire moins simpliste, il se range dans l'ensemble à son

[52] Signalons entre autres une lettre de consolation sur les maux actuels (éd. PETIT-SIDÉRIDÈS, IV, p. 295); quelques « Pensées diverses » (IV, p. 303); une lettre à son disciple Jean (IV, p. 416); et surtout ses quatre discours sur la Providence et la prédestination (I, p. 390-460). Ce sont ces derniers que nous étudierons principalement.

avis, surtout dans la condamnation d'Anastase le Sinaïte et des partisans de la causalité naturelle. Certes, il reconnaît l'existence de cette causalité naturelle, mais celle-ci lui semble très secondaire, et la primauté revient à la causalité théologique: Dieu est à l'origine de tout, même s'il utilise les lois de la nature qu'il a lui-même créées. Les pestes interviennent quand Dieu le décide et cessent quand il le décide; de lui seul dépend le sort des malades, qu'ils meurent ou qu'ils survivent, la fuite n'ayant là aucune incidence; enfin, les pestes ont essentiellement un rôle éducatif (thème de la παιδεία divine). En subordonnant strictement la causalité naturelle à la causalité spirituelle, il s'oppose à son maître Marc Eugenikos qui demeurait plus mesuré. Mais il s'oppose surtout à lui dans son appréciation péjorative d'Anastase le Sinaïte: contrairement à Marc Eugenikos, il ne le considère pas comme un didascale, ce qui lui permet de l'opposer plus directement à Basile [53].

Le Sinaïte apparaît donc bien, dans cette controverse, comme le champion de la causalité naturelle, aussi bien chez ses partisans que chez ses adversaires. Mais son autorité ne tient pas devant la crise de la conscience byzantine occasionnée par les fléaux, au nombre desquels se trouve la peste noire mais dont le plus terrible est la chute de Constantinople.

II - Questions pratiques: connaissance de la peste

Notre étude a porté jusqu'ici sur l'origine des pestes: certains auteurs privilégiant le comment (causalité naturelle), d'autres le pourquoi (causalité spirituelle).

Il nous reste à examiner quelle connaissance de la peste transparaît à travers ces textes. Nous avons vu que la littérature médicale semble avoir traversé les deux pandémies sans s'être laissé influencer par elles, se contentant de reproduire, parfois textuellement, les textes antiques. Nos sources sont plus proches de la réalité vécue: leurs auteurs ne pouvaient ignorer, surtout ceux qui ont expérimenté ce fléau, les diverses interprétations qui en furent données. Trouvons-nous dans ces sources une connaissance concrète de la peste, absente chez les auteurs médicaux? Fait significatif, seules les sources contemporaines des deux pandémies abordent ces questions pratiques.

[53] Cf. pour l'analyse de Scholarios B. Tatakis, *op. cit.*, pp. 296-297; H. Beck, *Vorsehung...*, p. 154 s.; Th. N. Zeses, *Gennadios B' Scholarios. Bios, Suggrammata, Didaskalia*, (Analekta Vladatôn 30), Thessalonique, 1980, p. 298 s. Sur ces trois derniers auteurs, cf. W. Lackner, *op. cit.*, p. LXVI-LXXII.

A) *Contagion par contact ou corruption de l'air ambiant?*

Si l'explication traditionnelle par la corruption des airs et les exhalaisons morbides n'est pratiquement pas remise en cause, l'observation ne pouvait laisser ignorer aux contemporains des pestes l'existence d'autres facteurs dans la propagation de la maladie, comme le contact avec les malades.

Ce facteur n'était pas ignoré des temps antiques, comme le montre la question du pseudo-Aristote [54]. Mais il fut refusé par les médecins rationalistes: la contagion par contact, par laquelle la maladie est transmise comme une souillure, relève de la « structuration magique du monde » et ne saurait être admise par une médecine scientifique: d'où le monopole persistant, dans la pensée médicale, de l'explication par l'air ambiant, parfois enrichie par la théorie des tempéraments [55].

Chez Procope, lors de la peste de Justinien, la négation de la contagion relève à la fois de sa culture classique et de son rejet délibéré de toute possibilité d'explication rationnelle: « il n'est arrivé à aucun médecin ni à aucun particulier de contracter cette maladie en touchant les malades ou les morts; au contraire, beaucoup, en enterrant ou en soignant des gens qui ne leur étaient rien, ont résisté contre toute attente grâce à cette activité même, alors que beaucoup sont morts de la maladie, tombée sur eux sans raison visible » [56]. Evagre est moins catégorique et n'hésite pas à dire que certains « communiquent » (μεταδόντες) la maladie à d'autres [57].

Au XIVe s., l'idée de contagion semble avoir progressé, du moins chez les auteurs ecclésiastiques, lecteurs de Basile [58]. Mais aucune explication ne s'impose vraiment.

[54] Cf. note 7.
[55] Sur cette question, cf. M. D. Grmek, *op. cit.*, pp. 54-55.
[56] Procope, *De bello persico*, p. 253.
[57] Evagre, p. 179 de l'édition.
[58] Cf. note 11: Basile admet la contagiosité de la « peste ».

Jean Cantacuzène, prisonnier de ses modèles, et en particulier de son insistance sur le caractère « paradoxal » de la peste, ne s'interroge pas sur son mode de propagation.

Marc Eugenikos écrit à Isidore: « la peste se transmet de l'un à l'autre naturellement, et beaucoup, en soignant les autres, sont morts avec ceux qu'ils soignaient »: il contredit ainsi directement Procope, sans que l'on puisse affirmer si son savoir en la matière provient de l'expérience ou d'un mélange de Basile (contagion de l'un à l'autre) et du pseudo-Aristote (mort de ceux qui soignent les malades) [59].

Théodore Agallianos témoigne indirectement de la croyance en la contagiosité de la peste, exprimée à plusieurs reprises par le Myste (son interlocuteur) qui représente dans ce discours l'opinion courante de la population. On trouve dans ses propos un écho de la croyance populaire en la contagion et du mépris des lettrés pour cette croyance: « Ce n'est pas de vieilles femmes que j'ai entendu ceci, que tu traites de radotages, dit-il à Théodore, mais je l'ai lu dans les écrits d'hommes sages: à savoir que la peste était une communication de maladie (...) qui se communique davantage à ceux qui sont proches qu'à ceux qui sont éloignés » [60]. Théodore reconnaît l'existence de cette opinion, professée par Basile et Cosmas le Mélode [61]; mais il en nie l'universalité, en se fondant, semble-t-il, sur une expérience personnelle: « La maladie, comme en témoignent les événements, n'est pas partagée nécessairement par tous les proches; en effet, l'expérience nous apprend que beaucoup de proches ne sont pas atteints par ce mal » [62].

La position de Scholarios reste floue: les explications rationnelles sont secondaires à ses yeux. En règle générale, il se rallie à la thèse médicale classique: dans son quatrième discours sur la Providence, il écrit: « La peste est une corruption de l'air » [63]. Mais dans une lettre de consolation dont le destinataire ne semble pas connu, il mêle allègrement les diverses étiologies: « La peste, écrit-il, survient en se transmettant d'une ville à l'autre, comme une malédiction qui se ferait à partir d'un contact, lorsqu'il advient que l'air est corrompu » [64]: à l'explication classique (air corrompu) s'ajoutent la transmission d'une ville à l'autre (contagion), mais surtout l'image de la malédiction qui se transmet par contact: cette image nous ramène directement aux premières représentations de la contagion dans la mentalité primitivo-magique, cause de la méfiance des médecins envers cette notion [65].

[59] Marc Eugenikos, PG 160, 1197.

[60] Théodore Agallianos (Théophane de Médeia), éd. Eustratiadès, p. 429. Nous avons ici un écho des préjugés contre la contagiosité, traitée par Agallianos de radotages de bonnes femmes. Quant aux livres de gens sages invoqués par le Myste, peut-être s'agit-il de Basile, ou de la lettre de Marc Eugenikos, qui est sans doute à l'origine de ce discours, et que Théodore cite à plusieurs reprises pour la réfuter.

[61] Théodore, outre le texte de Basile (*sur le Ps. 1*: PG 31, 209), cite une phrase de Cosmas le Mélode dans laquelle celui-ci emploie, à propos du péché, la métaphore de la peste qui se répand de l'un à l'autre. Nous n'avons pu retrouver la référence de cette phrase.

[62] Théodore Agallianos, p. 429.

Ce texte démontre le lien fondamental entre les deux composantes d'une mentalité primitive récurrente: l'épidémie est un châtiment divin (version théiste) ou la conséquence d'un tabou transgressé (version animiste); elle se propage par contact, comme une souillure. Contre cette mentalité luttent les médecins rationalistes, d'Hippocrate (*Maladie Sacrée*) aux partisans d'Anastase.

L'autorité de la théorie médicale classique reste prédominante sur les penseurs byzantins, même si l'expérience, surtout lors de la peste noire, introduit le doute dans les esprits. L'idée de contagion fait cependant son chemin, véhiculée depuis des siècles par deux vecteurs: la mentalité populaire (les « radotages de vieilles femmes » dont se moque Agallianos) et la tradition patristique issue de Basile (« la peste est une communication de maladie de l'un à autre »... comme le péché). Dans un cas comme dans l'autre, l'expérience est secondaire: c'est à partir d'autre chose qu'elle (la souillure dans un cas, le péché dans l'autre) que la peste est jugée.

B) *Faut-il rester ou fuir?*

Alors, quelle conduite tenir en cas de peste? Que la cause naturelle en soit l'air ou le contact avec les malades, il semble que la ré-

[63] Petit-Sidéridès, I, p . 541.

[64] Petit-Sidéridès, IV, p. 298.

[65] Le mot employé par Scholarios pour « contact » (ἐπαφῆς) signifie aussi teinture, dont l'équivalent latin « infectio » fut le premier à exprimer cette notion de contagion. Cf. M. D. Grmek, *op. cit.*, p. 53.

ponse soit générale: il faut fuir [66]. C'est peut-être une des cause de la dissémination universelle de la peste. En effet, la possibilité d'une telle dissémination ne semble pas avoir effleuré les esprits, comme en témoigne aussi l'absence de toute mesure d'isolement ou de quarantaine.

Explication classique et explication populaire s'accordent pour recommander la fuite. La seule raison de s'en abstenir est son éventuelle inutilité, dans le cas où la peste est un effet de la colère divine [67]. Des récits comme celui d'Evagre pour la peste de Justinien semblent illustrer cette inutilité: « s'il arrivait que des habitants de villes saisies par le mal allassent ailleurs où l'épidémie n'avait pas sévi, seuls étaient pris par le fléau ceux qui étaient venus des villes atteintes s'installer dans celles qui ne l'étaient pas » [68]. Théodore Agallianos ajoute une motivation purement chrétienne: il faut rester sur place pour soigner les malades (recommandation renforcée par la négation de la contagion) [69]. Mais l'opinion la plus répandue est celle qui transparaît à travers les questions du Myste: « Ceux qui fuient les airs corrompus d'où proviennent les pestes mortelles sont-ils sauvés, et ceux qui demeurent perdus? » [70]; « Peut-on dire que ceux qui échappent à la mort en fuyant les lieux pestiférés ne sont sauvés que par la Providence?... Est-ce un péché de fuir en temps de peste? » [71]; « Qu'y a-t-il de mal à chercher à ne pas attraper la maladie? » [72]; « Que faut-il donc faire en temps de peste? » [73].

Que faut-il donc faire en temps de peste? La réponse à une telle question – la plus pertinente qui soit – dépend évidemment de celle que l'on donne à cette autre: d'où viennent les pestes? Ni la causalité rationnelle (à laquelle échappa totalement la réalité nosologique de la peste), ni la causalité magique (châtiment d'un tabou transgressé, transmission d'une souillure) n'étaient à même de répondre à cette question. La seconde était sans issue, puisqu'aucune mesure

[66] Cf. déjà Hippocrate, *De la Nature de l'Homme*, IX, éd. Jouanna, p. 192-193.
[67] Pseudo-Athanase, *question* 103 à Antiochus, PG 28, 661; Anastase le Sinaïte, *question* 114, PG 89, 766-768; Théodore Agallianos, *passim*.
[68] *Hist. Eccl.* IV, 29; tr. fr. Festugière p. 390.
[69] Théodore Agallianos, p. 428.
[70] Id., p. 425 *in fine*: cette question n'est pas directement mise dans la bouche du Myste mais exprimée par Théodore.
[71] Id., pp. 427-428.
[72] Id., p. 431.
[73] Id., p. 433.

propitiatoire ne semblait pouvoir écarter la malédiction: il n'y avait qu'à subir. La première n'offrait pas foule de solutions: seule la fuite des lieux infectés semblait s'imposer – élément qui fut capital dans la dissémination de la peste. Mais où fuir? La peste était partout: c'est ce qui fait son originalité par rapport aux simples « pestilences ». Et pour les Byzantins de l'époque de la peste noire, échanger la peste contre la famine ou les massacres ne constituait pas vraiment une solution.

Restait la troisième causalité, spirituelle, avec ses remèdes spécifiques: conversion, soin des malades, confiance dans la Providence. Ceux-là étaient applicables. Et le recours à une explication théologique représentait pour beaucoup la seule chance d'échapper au fléau, en comptant sur la miséricorde divine: sur l'air ou la contagion, on avait peu de recours, tandis que le Dieu compatissant pouvait se laisser fléchir.

GUGLIELMO CAVALLO

I LIBRI DI MEDICINA: GLI USI DI UN SAPERE

Nell'affrontare un discorso, in questa sede necessariamente assai limitato, su libri di medicina e usi del sapere ch'essi rappresentano nel mondo bizantino, si impone una duplice premessa. Innanzi tutto, i libri di terapeutica di carattere teorico o pratico trascritti e in circolazione nel corso della lunga vita di Bisanzio e del suo dominio sono numerosissimi, diacronici nel tempo e dislocati nello spazio, dedicati ad autori e testi vari, i quali rappresentano aspetti diversi della scienza medica, dalla metodologia clinica all'anatomia, dalla ginecologia all'ortopedia, fino alla farmacologia; di qui la necessità della selezione che qui s'è fatta, circoscrivendo l'interesse al trattato di Pedanio Dioscoride, il Περὶ ὕλης ἰατρικῆς, e peraltro soltanto a pochi tra i molti manoscritti che lo tramandano, pur se qualche volta si farà cenno ad altri testi e ad altri libri. La scelta stessa di questo trattato può essere considerata discutibile, giacché si tratta di un'opera farmacologica di età ellenistico-romana, anteriore perciò di secoli all'età bizantina; ma, come è stato scritto da più parti, i testi antichi di terapeutica erano considerati a Bisanzio come il « canone sacro » della medicina, sempre valido e al quale nelle opere moderne non dovevano essere apportate variazioni sostanziali [1]. Dunque, in questa prospettiva, il trattato di Dioscoride rientra pienamente anche nella scienza medica bizantina, come dimostra proprio l'alto numero di manoscritti in circolazione per tutta quell'epoca. La seconda premessa è che il campo del sapere che i manoscritti di medicina rappresentano è piuttosto un campo di più sape-

[1] In generale sulla letteratura medica a Bisanzio si veda almeno H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978, pp. 287-320.

ri, a seconda di epoche, ambienti, individui, interessi, fini: saperi ai quali si dimostrano correlati gli usi che di quei manoscritti si sono fatti; ed anzi, proprio la scelta di un solo testo, qui operata, può meglio documentare questa varietà di saperi, giacché unico ne rimane il referente.

In quale assetto testuale – innanzi tutto – l'età bizantina ereditò o in quali forme trasmise l'opera di Dioscoride? Si deve ritenere che in origine – quando fu pubblicato, nel corso del I secolo d.C. – il trattato dioscorideo non fosse illustrato, diversamente da certi erbari figurati di carattere pratico noti alla sua epoca. Nella prefazione dell'opera l'autore non fa alcun cenno ad un repertorio figurativo che accompagni il testo [2]. Egli mette in discussione gli errori metodologici dei suoi predecessori, ed afferma di voler descrivere quanto egli stesso ha osservato con precisione direttamente, sottoponendo a verifica quel che nelle fonti scritte si trova universalmente accettato. Inoltre, egli non dispone la materia in ordine alfabetico, alla maniera del prontuario, ma secondo le proprietà terapeutiche delle piante prese in esame, come è compito di un'autentica farmacopea, che deve avere legami stretti con la medicina ed indicare perciò i vari rimedi atti a ciascuna malattia. Ma oltre alle piante, l'opera di Dioscoride dedica anche capitoli agli animali e ai minerali, sempre in funzione terapeutica, sicché il trattato si presenta più ampio e più articolato di un semplice erbario. Dioscoride stesso appare dal suo scritto non un ῥιζοτόμος o φαρμακοπώλης – termini indicanti il nostro erborista o il nostro farmacista vecchia maniera, che preparava da sé e vendeva i medicinali – ma un medico, anzi un medico assai dotto. Le ragioni addotte in favore di un trattato dioscorideo originariamente illustrato non sono cogenti [3]; ed anzi la mancanza, già ricordata, di qualsiasi accenno ad un corredo figurativo nella prefazione, e, al contrario, l'insistenza in questa sul carattere scientifico dell'opera, l'utilizzazione di fonti per la più parte non illustrate, la mancanza nel medioevo bizantino di un filone iconografico unitario che configuri quello originale, sono tutte ragioni che inducono a credere ad un testo privo in origine di illustrazioni. Quello di Pedanio Dioscoride si propone, dunque, come un vero e proprio trattato che nulla concede al prontuario di carattere puramente pratico.

[2] Su questa prefazione rimando a J. Scarborough - V. Nutton, *The Preface of Dioscorides « De materia medica »*, in *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia*, IV (1982), pp. 187-227, e J. Scarborough, *Pharmacy's Ancient Heritage: Theophrastus, Nicander, and Dioscorides*. The Distinguished Lectures 1984 Presented at the College of Pharmacy, Lexington 1985, pp. 63-79.

[3] A favore di un Dioscoride illustrato già al momento della stesura (e pubblicazione) originaria dell'opera si è pronunciato ultimamente J. M. Riddle, *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*, Austin 1985, pp. 176-180.

Al di là di contaminazioni assai numerose dovute alla complessità dei meccanismi di trasmissione di un'opera così diffusa [4], nella tradizione bizantina il trattato dioscorideo nella sua stesura (e poi edizione) originaria – la redazione dunque « genuina » – si è conservato in una duplice classe di manoscritti, la prima costituita fondamentalmente, oltre che dal Paris. gr. 2179 che richiede un discorso a parte, dal Marc. gr. 273 (mutilo di parti del I e II libro e di tutto il V) e dal Laur. 74.17 (recante il solo libro V), l'uno e l'altro del secolo XIII, e la seconda dal frammento palinsesto Neapol. lat. 2 (ff. 62 e 65) del V-VI secolo e dallo Scorial. R III 3 dei primi anni dell'XI. Nella prima classe rientra – si è accennato – ed anzi ne rappresenta il testimone più antico e autorevole, il Paris. gr. 2179 dell'VIII-IX secolo, il quale mostra – unico nelle due classi di manoscritti della redazione genuina – un corredo figurativo, ma questo deve essere ritenuto, per così dire, « fittizio ». La « mise en page » testo-immagine si presenta, infatti, in una maniera che è stata definita a ragione « déconcertante » [5]: le figure sono inserite in spazi lasciati vuoti lungo il margine destro della colonna di scrittura; ma questi spazi in più casi sono assai esigui, sicché le figure vengono ad assumere un andamento supino o contorto per potervi essere inserite; in altri casi non risulta lasciato spazio alcuno, e quindi le figure trovano posto lungo il margine ma ridotte a proporzioni striminzite. Tutto questo, nell'indicare che nel Paris. gr. 2179 il testo fu trascritto pri-

[4] Sulla trasmissione dell'opera medica di Dioscoride si vedano M. Wellmann, *Dioskurides*, in PW, V, 1, 1905, coll. 1141 sg., e Pedanii Dioscuridis Anazarbei *de materia medica libri quinque*, II, Berolini 1906, pp. V-XXVI (si tratta della prefazione dello stesso Wellmann alla sua edizione del testo dioscorideo); ed ancora, soprattuto per quanto concerne la tradizione illustrativa, Ch. Singer, *The Herbal in Antiquity and its Transmission to Later Ages*, in *Journal of Hellenic Studies*, XLVII (1927), pp. 19-29, K. Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex. A Study of Origin and Method of Text Illustration*, Princeton 1970[2], pp. 71 sg., 86 sg., 135 sg., 166 sg., e C. Bertelli, *Dioscuride*, in *Enciclopedia dell'arte antica classica e orientale*, III, Roma 1960, pp. 127-131 (rist. in *Pittura e pittori nell'antichità*, Roma 1968, pp. 116-120).

[5] B. Mondrain, in *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises*, Paris 1992, p. 345.

ma che vi fosse inserita l'illustrazione, dimostra pure che il modello stesso utilizzato era privo di quest'ultima e che il corredo figurativo venne tratto da altro esemplare o da un repertorio di illustrazioni, lasciando sovente, tuttavia, spazi di misura inadeguata all'operazione che vi si voleva compiere o non lasciandone affatto per incuria o ignoranza. L'aggiunta delle figure quindi non poteva che riuscire maldestra.

Ma l'età bizantina ereditò anche un'altra redazione (o meglio « Umarbeitung »)[6] del trattato dioscorideo, quella illustrata e alfabetica, redatta già in età antica. Da un Dioscoride non illustrato si passa – mediante l'introduzione di un vistoso corredo figurativo nel testo – ad un Dioscoride illustrato. Questo corredo fu di sicuro derivato da una letteratura di carattere spiccatamente pratico e manualistico, in sostanza da erbari illustrati, tra i quali un ruolo primario sembra sia stato giocato dall'opera di Cratevas, il medico di Mitridate VI Eupatore re del Ponto (121-63 ca. a.C.). Manoscritti della prima età bizantina, quali il Vindob. med. gr. 1 del primo VI secolo (« Dioscoride di Vienna ») e il Neapol. gr. 1 del VI-VII (« Dioscoride di Napoli »), testimoniano non solo questa recensione illustrata ma anche un ordinamento alfabetico della materia relativa alle proprietà delle piante che ne costituisce la più significativa specificità testuale: ordinamento estraneo, anch'esso, all'opera dioscoridea genuina. L'epoca di questa redazione alfabetica – contaminata peraltro da materiali diversi – è forse da fissare al III-IV secolo; comunque essa è certamente anteriore alla seconda metà del IV, quando risulta utilizzata da Oribasio, il medico di Giuliano imperatore, per le sue Συναγωγαὶ ἰατρικαί. Dunque, dal trattato scientifico di Dioscoride, che pure continuò a vivere nella sua redazione originale, si ricavò – con il ricorso anche ad altri materiali, ed operando manipolazioni, tagli, modifiche, aggiunte più o meno notevoli – un erbario dei più semplici. Il risultato è, in sostanza, una compilazione meramente strumentale, atta, più del testo genuino di Dioscoride, agli interessi di un'epoca, la tarda antichità, che privilegia la letteratura di compendio e di riferimento (si pensi alle *summae* giuridiche, alle epitomi, alle raccolte lessicografiche). Il corredo illustrativo, l'ordinamento alfabetico delle piante, il relativo nome figura per figura, la disposizione della materia nella specie di commento o di

[6] WELLMANN, *Dioskurides* cit., col. 1141.

didascalia sono tutti dispositivi che indicano un testo/libro destinato ormai all'uso pratico, alla consultazione manualistica. Questa redazione si ritrova, tra l'altro, in codici del sec. XIV derivati dal manoscritto di Vienna, i quali si dimostrano interessanti ai nostri fini: il Paris. gr. 2286 (nel quale tuttavia il testo alfabetico è stato trasferito solo in parte e senza illustrazioni) e il cod. di Padova, Seminario arcivescovile, 194. Ed ancora una redazione alfabetica, forse frutto di rielaborazione più tarda e detta perciò « secondaria », è testimoniata in un gruppo di manoscritti tra i quali spicca il codice di New York, Pierpont Morgan Library M 652 del secolo X.

In ultima analisi l'età bizantina ereditò e trasmise sia l'opera di Dioscoride nella forma originaria di trattato scientifico, sia il suo rifacimento di carattere pratico e manualistico. Quale la ricezione?

Il codice da cui è d'obbligo prender le mosse è il « Dioscoride di Vienna » – il Vindob. med. gr. 1 – prodotto a Costantinopoli nel 512 o poco oltre per Giuliana Anicia, figlia di Flavio Anicio Olibrio, augusto per alcuni mesi nel 472[7]: una delle famiglie, questa degli Anicii, trasferitesi almeno in parte in Oriente sotto la spinta delle invasioni barbariche. Il manoscritto viennese di Dioscoride trova i suoi quadri di riferimento culturali e mentali in quelli ch'erano gli interessi dotti dell'aristocrazia tardoromana: interessi non soltanto letterari, ma anche, forse soprattutto, di carattere tecnico e quindi per discipline quali la grammatica, l'astronomia, l'aritmetica, la geometria, l'agrimensura e, come in questo caso, la medicina e la farmacologia. Si pensi ad un Boezio, altro membro della medesima famiglia degli Anicii cui apparteneva Giuliana, il quale molte di queste discipline fa conoscere, attraverso traduzioni dal greco, in Occidente e nelle cerchie della corte gota di Teoderico, ove culturalmente sono questi stessi interessi tecnici a prevalere[8]. È di qui, perciò, che prende le mosse uno degli aspetti precipui di quello che è lo statuto della medicina a Bisanzio nell'intero arco della sua civiltà: i

[7] Sul « Dioscoride di Vienna » rimando alla monografia più recente, quella di H. GERSTINGER, *Dioscurides. Codex Vindobonensis Med. Gr. 1 der Oesterreichischen Nationalbibliothek.* Kommentarband zu der Faksimileausgabe, Graz 1970.

[8] Mi limito a ricordare O. PECERE, *La cultura greco-romana in età gota tra adattamento e trasformazione*, in *Teoderico il Grande e i Goti d'Italia.* XIII Congresso internazionale di studi sull'alto medioevo. Milano, 2-6 novembre 1992, Spoleto 1993 (in corso di stampa).

medici, ove abbiano compiuto studi seri, sono sullo stesso piano dei γραμματικοί, ἀστρονόμοι, ἀριθμητικοί, γεωμέτραι e degli stessi φιλόσοφοι; la medicina è considerata infatti – nell'ambito della cultura in generale, la ἐγκύκλιος παιδεία – come parte della φιλοσοφία, e non soltanto una τέχνη [9]. Proprio dunque perché la medicina rientra in un più vasto patrimonio culturale, essa non resta limitata a quanti la praticano professionalmente, ma figura anche fra gli interessi delle classi aristocratiche e più latamente degli individui colti. È questo il caso di Giuliana Anicia.

Ma il manoscritto di Vienna presenta anche un altro aspetto, già ricordato, che almeno in parte trascende il sapere medico contenutovi, ed è quello del sontuoso corredo iconografico di cui è fornito: le piante medicinali sono raffigurate ciascuna su un singolo foglio, a fronte della relativa descrizione; il codice stesso, inoltre, reca all'inizio frontespizi con figure di medici-filosofi (ff. 2v e 3v), forse di Cratevas considerato il modello di Dioscoride (f. 4v), dello stesso Dioscoride (f. 5v) e di Giuliana Anicia (f. 6v), la committente del manoscritto. Questo altresì mostra materia scrittoria accuratamente lavorata, formato ampio, scrittura eseguita con perizia calligrafica massima. Il manuale viene trasformato, così, in un grande libro di lusso, d'apparato, destinato com'era ad una biblioteca aristocratica, non ad uso professionale. A questa funzione del libro sembra ricondurre pure un altro fatto su cui è il caso di riflettere: il repertorio illustrativo non sempre corrisponde ai contenuti testuali, ma risulta talora ripreso da altre fonti iconografiche, segno di una prevalenza del fattore decorativo su quello strettamente contenutistico. Non va dimenticato, del resto, che il « Dioscoride di Vienna » reca la redazione alfabetica, manualistica, del trattato, non quella più ampia e scientifica. Il campo del sapere che il manoscritto restituisce per l'epoca in cui venne prodotto è quello, insomma, di una cultura medica di carattere generale, calata nella civetteria, tutta aristocratica, del libro di lusso, senza intenti professionali o strumentali.

Questi stessi aspetti, ma rivestiti di più sfumate significazioni, si ricavano anche da un altro dei più antichi esemplari del testo di Dioscoride, il cosiddetto « Dioscoride di Napoli » – il Neapol. gr. 1 –

[9] A. Hohlweg, *Johannes Aktuarios: Leben – Bildung und Ausbildung – « De Methodo Medendi »*, in *Byzantinische Zeitschrift*, LXXVI (1983), pp. 305-313, e *La formazione culturale e professionale del medico a Bisanzio*, in *Koinonia*, XIII (1989), pp. 165-188, spec. pp. 172 e 185.

del VI-VII secolo [10], contenente la medesima recensione testuale e iconografica del « Dioscoride di Vienna » e attribuito all'ambito della corte esarcale di Ravenna [11]. Il codice, rispetto a quello di Giuliana Anicia, mostra la sua origine provinciale nei caratteri tecnico-librari del supporto, nella struttura compositiva delle immagini, nello stile sia di queste sia delle forme grafiche; ma anch'esso denuncia nel complesso la sua appartenenza ad una cultura medica aristocratica, non ad un sapere professionale, nonostante si tratti della riduzione manualistica dell'opera di Dioscoride. L'epoca in cui il manoscritto è stato prodotto si dimostra, inoltre, la stessa in cui fiorisce a Bisanzio quell'ultimo ellenismo, culminante nell'età di Eraclio, ispirato ad un gusto della rappresentazione della natura, piante e animali, il quale – come ormai si ritiene da più parti – trova a Costantinopoli la sua manifestazione più compiuta nel grande mosaico pavimentale del Palazzo imperiale [12], e che alla stessa epoca può aver trovato una sua eco nella Ravenna degli esarchi proprio nel manoscritto napoletano di Dioscoride.

Riflesso, ancora, di questi interessi aristocratici per la medicina va considerato un altro esemplare del trattato dioscorideo, il codice M 652 della Pierpont Morgan Library di New York, riferibile ad una data verso la metà del secolo X e forse all'ambito di corte [13]. Se così è, la circostanza merita una riflessione più ampia. Innanzi tutto, il manoscritto mostra, nell'ordinamento alfabetico della materia e nella tipologia iconografica di un buon numero di piante, stretta affinità con il « Dioscoride di Vienna », segno che fu sempre la stessa tradizione illustrata e alfabetica (pur se talora con altri apporti) che venne a perpetuarsi nelle cerchie imperiali colte. Ma più interessano la continuità di lettura del trattato dioscorideo e, più in generale, la conoscenza di medicina in quelle cerchie, anche altrimenti e in ogni tempo testimoniata. A Costantino VII Porfirogenito si deve

[10] Sul « Dioscoride di Napoli » mi limito a rimandare a *Dioscurides Neapolitanus. Biblioteca Nazionale di Napoli Codex ex Vindobonensis Graecus 1*. Commentarium, a cura di C. Bertelli, S. Lilla, G. Orofino. Introduzione di G. Cavallo, Roma-Graz 1992.

[11] C. Bertelli, *Una proposta circa il committente del Dioscuride napoletano*, in *Dioscurides Neapolitanus* cit., pp. 117-123.

[12] J. Trilling, *The Soul of the Empire: Style and Meaning in the Mosaic Pavement of the Byzantine Imperial Palace in Constantinople*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XLIII (1989), pp. 27-72.

[13] Si veda A. van Buren, in *Illuminated Greek Manuscripts from American Collections. An Exhibition in Honor of Kurt Weitzmann*, ed. by G. Vikan, Princeton 1973, pp. 66-69.

l'incarico dato a Teofane Crisobalante di redigere una Σύνοψις ἐν ἐπιτομῇ τῆς ἰατρικῆς ἁπάσης τέχνης [14] e Romano II mandò al califfo di Cordova Abd-Arrah'mân un esemplare illustrato proprio dell'opera di Dioscoride, e quindi, su richiesta dello stesso califfo, un dotto monaco di nome Nicola a che istruisse nel greco i medici arabi di Spagna e questi potessero accostarsi, così, allo studio del trattato dioscorideo [15]; inoltre, sempre all'epoca di Costantino e Romano e forse all'ambito di corte deve essere riferita quella *summa* di medicina costituita dal codice Laur. 74.7, il quale contiene circa una cinquantina di trattati. Più tardi Costantino IX e Michele Dukas ricevono da Michele Psello insegnamenti infarciti di termini medici, evidentemente come introduzione alla disciplina; Manuele I e Anna Comnena risultano in possesso di larghe e approfondite competenze mediche, fino a metterle in pratica. Nessuna meraviglia, perciò, se manoscritti di medicina potevano trovarsi nelle mani degli stessi imperatori. Ai livelli aristocratici e di corte occuparsi di malattie e di terapeutica era non solo un atteggiamento culturale, ma anche dimostrazione di φιλανθρωπία, di preoccupazione cristiana verso gli infermi, quindi, in ultima analisi, di sostegno all'assistenza che la scienza medica sottintendeva e che talora veniva tradotta in articoli di legge e in fondazioni ospedaliere [16].

Finora non abbiamo avuto a che fare con un sapere medico più o meno pratico, professionale, e quindi con manoscritti adoperati come manuali o prontuari di terapeutica. Con il codice R III 3 della biblioteca di S. Lorenzo de El Escorial ci si trova di fronte ad un manoscritto del testo di Dioscoride assolutamente diverso dai precedenti: esso è di fattura e di formato modesti, non reca figure, si presenta come un tipico libro destinato alla consultazione. A quanto rivela la scrittura, il codice de El Escorial è stato prodotto tra i secoli X e XI nell'Italia meridionale di lingua greca entro le cerchie monastiche di s. Nilo da Rossano o comunque calabresi o dislocate dalla Calabria [17]. Quale campo e quale uso del sapere medico esso

[14] Hohlweg, *La formazione* cit., p. 179.
[15] Wellmann, *Dioskurides* cit., coll. 1136 sg.
[16] Si veda sempre Hohlweg, *Johannes Aktuarios* cit., pp. 306 sg., e *La formazione* cit., pp. 180-183.
[17] G. Cavallo, *La trasmissione scritta della cultura greca antica in Calabria e in Si-*

rappresenta? Lo stesso s. Nilo sembra avesse competenze di medicina: a quanto narra il suo biografo, durante una malattia del santo, venne chiamato un medico di nome Domnolo che gli era noto fin dalla giovinezza, ma s. Nilo rifiuta il farmaco di Domnolo, segno, con ogni verisimiglianza, ch'egli conosceva anche i farmaci adatti alla sua complessione fisica; in seguito, quando il santo si reca a Montecassino, a quanti tra i monaci di tal cenobio erano afflitti da morbi spirituali, o corporali, egli dà sollievo; e nel secondo caso – si deve pensare – in virtù di pratiche terapeutiche [18]. Nello stesso ambito italogreco un'attività medica è esercitata anche da s. Saba di Collesano: il suo biografo, infatti, si sofferma a trattare casi di guarigione da infermità che, pur se presentano l'accaduto in forma taumaturgica secondo l'indole del racconto agiografico, fanno cenno talvolta anche alla perizia che il santo aveva nel campo delle pratiche mediche [19].

Si tratta, è chiaro, non di un organico sapere medico, dispensato o acquisito all'interno di apposite strutture e funzionale ad un esercizio professionale o ospedaliero, ma di conoscenze individuali di santi uomini dediti alla carità cristiana [20]; e questo sapere medico nell'Italia meridionale veniva acquisito da libri come quello di Dioscoride de El Escorial R III 3, o come la miscellanea di terapeutica Paris. suppl. gr. 1297 del secolo X, tipici manoscritti, l'uno e l'altro, di estrazione e circolazione monastica. La miscellanea di Parigi è

cilia tra i secoli X-XV. Consistenza, tipologia, fruizione, in *Scrittura e civiltà*, IV (1980), p. 172. Sulla trasmissione del trattato di Dioscoride nell'Italia meridionale si veda anche A. M. Ieraci Bio, *La trasmissione della letteratura medica greca nell'Italia meridionale fra X e XV secolo*, in *Contributi alla cultura greca nell'Italia meridionale*, a cura di A. Garzya, I, Napoli 1989, pp. 163-166.

[18] Vita s. Nili Iun., 50 e 73 [*BHG* ^{3} 1370], ed. G. Giovanelli, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ Νέου, Grottaferrata 1972, pp. 93 sg. e 112 sg. Si veda A. Pertusi, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*. Atti della seconda Settimana internazionale di studio. Mendola 30 agosto - 6 settembre 1962, Milano 1963, p. 410, nota 116.

[19] Si considerino almeno alcuni degli episodi narrati nella *Vita s. Sabae Iun.*, 20, 32, 44-45 [*BHG* ^{3} 1611], ed. I. Cozza-Luzi, *Historia et laudes ss. Sabae et Macarii juniorum e Sicilia auctore Oreste patriarcha Hierosolymitano*, Romae 1893, pp. 33-35, 47, 61-63. Si veda B. Cappelli, *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, Napoli 1963, pp. 26 sg.

[20] Più in generale sull'argomento si può rimandare al lavoro, pur cronologicamente limitato, di H. J. Magoulias, *The Lives of the Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries*, in *Byzantinische Zeitschrift*, LVII (1964), pp. 127-150.

una collezione medica di ricette ed *excerpta* senza alcun ordine programmatico, evidentemente riuniti e destinati a fini pratici da un qualche monaco-medico dell'Italia greca; in essa – oltre a brani di Alessandro di Tralle, a compilazioni dell'opera di Paolo Egineta, di Galeno, di Sorano, a passi dei *Geoponica* di Cassiano Basso – non mancano estratti di Dioscoride. Del resto, già molto tempo prima, sullo scorcio del secolo VI, Cassiodoro consigliava ai suoi monaci di Vivarium la conoscenza del trattato dioscorideo [21].

Ma questo sapere medico nel mondo italogreco del X-XI secolo può avere anche sfumature diverse da quelle di un uso puramente utilitaristico, pratico. Nella *passio*, d'origine egiziana, di s. Caterina rielaborata in ambito italogreco, l'agiografo « materializza in una lista di autori e di volumi » quanto si riferisce alle conoscenze della santa in materia di sapienza profana, facendo derivare quest'ultima dalla lettura di testi di lessicografia, retorica, scienze naturali, filosofia: « ad Aristotele, Omero, Platone... è affiancata una serie di opere espressamente caratterizzate dal fatto d'essere note in epitomi e scelte antologiche », come « crestomazie degli scritti di Asclepio, di Galeno, di Filistione di Locri, di Dionigi Periegeta..., del filosofo ionico Eusebio », ai quali tutti « si aggiunge il ricordo del latino Virgilio e del lessicografo Orione » [22]. In questa lista il sapere medico è rappresentato da Asclepio, Galeno, Filistione di Locri; manca dunque Dioscoride. Non v'è dubbio tuttavia che anche questi, attestato nell'Italia meridionale, rientrava o poteva rientrare in un tipo di cultura cui gli incerti confini tra le diverse discipline conferivano un'indole spiccatamente enciclopedica, e che nella regione « caratterizzava agli occhi di una persona di istruzione media e mediocre, l'ideale di una cultura superiore » [23]. Questo campo di sapere – non solo medico, ma anche grammaticale, lessicografico e filosofico – riverberato su s. Caterina è, in sostanza, quello dell'agiografo, individuo per lo più « di istruzione media o mediocre ». È in questa indistinta oscillazione tra pratica medica e cultura latamente enciclopedica che il Dioscoride de El Escorial e la miscellanea di Parigi trovano spazio.

[21] Cassiod., *Inst.*, I, 31, 2, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1962², p. 78.

[22] V. Peri, *Βιργίλιος = sapientissimus. Riflessi culturali latino-greci nell'agiografia bizantina*, in *Italia medioevale e umanistica*, XIX (1976), pp. 1-40 (parole citate, pp. 31 sg.).

[23] Ivi, p. 30.

Ancora dall'Italia meridionale di cultura greca, ma ad un contesto del tutto diverso, riportano i manoscritti Marc. gr. 273 e Laur. 74.17, prodotti in Terra d'Otranto. Qui la trascrizione del trattato dioscorideo si inserisce in una produzione di libri parimenti di autori classici e di testi sacri – liturgici soprattutto – che, pur entro un contesto storico-politico occidentale e latino, scandisce una continuità della cultura greca insistita su forme di resistenza etnica, culminante nell'arco di tempo tra l'età sveva e tutta l'età angioina [24]. Il Dioscoride, così, sembra essere stato trascritto in Terra d'Otranto non tanto o non soltanto per attingervi una specifica pratica medica, ma forse più nell'ambito di una sempre rivitalizzata identità etnico-culturale che vede la trascrizione di testi scientifici e filosofici, ma anche poetici.

(Almeno per inciso va notato che l'otrantino Marc. gr. 273 reca un testo che deriva dal Paris. gr. 2179 [25], il quale si dimostra prodotto in area egizio-palestinese [26]: è un caso concreto di certi modelli antichi a monte della cultura greca in Terra d'Otranto).

Nel concludere queste note, può riuscire interessante tornare al manoscritto di partenza, il « Dioscoride di Vienna ». Nel secolo XIV il manoscritto si trovava, sempre a Costantinopoli, in possesso del monastero di S. Giovanni Prodromo τῆς Πέτρας, giacché qui veniva in parte trascritto, nel più ampio contesto di una collezione di opuscoli di medicina e di botanica, dal monaco-medico Neofito: ne è testimone sicuro il manoscritto, o di sua mano o derivato dall'esemplare di sua mano, conservato a Parigi, gr. 2286 (testo di Dioscoride ai ff. 1-53v) [27]. Dello stesso « Dioscoride di Vienna », inoltre, esiste

[24] Rimando al mio lavoro *La cultura italo-greca nella produzione libraria*, in *I Bizantini in Italia*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1982, pp. 592-608 (con nota bibliografica alle pp. 611 sg.).

[25] Wellmann, Pedanii Dioscuridis Anazarbei *de materia medica* cit., II, p. VIII. Si veda anche M. Formentin, *I codici greci di medicina nelle tre Venezie*, Padova 1978, p. 78.

[26] G. Cavallo, *Funzione e strutture della maiuscola greca tra i secoli VIII-XI*, in *La paléographie grecque et byzantine*. Actes du Colloque International. Paris, 21-25 octobre 1974, Paris 1977, pp. 102 sg.

[27] A. de Premerstein, C. Wessely, I. Mantuani, *De codicis Dioscuridei Aniciae Iulianae, nunc Vindobonensis Med. Gr. I, historia, forma, scriptura, picturis*, Lugduni Batavorum 1906, pp. 21 sg.

forse un'altra copia nel cod. 194 del Seminario Vescovile di Padova [28]. Almeno a partire dal secolo XIV, dunque, si deve ritenere che il codice un tempo di Giuliana Anicia servisse a fini non più latamente culturali ma piuttosto tecnico-professionali. Ed invero esso non solo si trovava nelle mani di un monaco-medico, Neofito, ma reca anche tracce di essere stato utilizzato nell'ospedale cosiddetto del « Krali » (= Re), fondato a Costantinopoli da Stefano II Uros detto Milutin, re di Serbia (1282-1321), e aggregato al monastero di S. Giovanni Prodromo τῆς Πέτρας: ospedale che – a quanto attesta una cronaca contemporanea – disponeva di moltissimi letti e di un personale medico assai esperto per la cura dei malati [29]. Da note del manoscritto risulta che nel 1405/6 il monaco Natanaele, il quale dirigeva l'ospedale del « Krali », faceva restaurare il codice del Dioscoride, giacché deteriorato, scompaginato e mutilo di alcuni fogli, evidentemente per l'uso ormai strumentale e quotidiano che se ne faceva nella prassi ospedaliera. A questo proposito si può ricordare un altro esempio: anche la raccolta, già ricordata, di trattati medici Laur. 74.7 del secolo X, che tutto lascia credere prodotto per una committenza e per interessi colti dell'aristocrazia metropolitana, circa quattro secoli dopo si trovava in un ospedale di Costantinopoli, quello dei Quaranta Martiri. In istituzioni di questa specie – come risulta, sempre nella capitale, dal *Typicon* del monastero del Pantokrator, ove pure si svolgeva un'attività ospedaliera – veniva impartito un insegnamento di medicina [30], sicché erano utilizzati libri già per lo studio della disciplina, oltre che, una volta acquisita la necessaria esperienza professionale, come prontuari di riferimento nella cura dei malati. Il Dioscoride di Vienna e la raccolta di trattati di Firenze erano tra i secoli XIV-XV ormai adoperati a questi fini. Il passaggio di manoscritti d'apparato da mani aristocratiche a pratiche ospedaliere è significativo; esso rientra, con ogni verisimiglianza, fra gli atti di φιλανθρωπία: dotare un ospedale di un grande manuale di farmacopea o di terapeutica, per di più fornito di un corredo iconografico, doveva essere gesto di alta munificenza e perciò

[28] E. MIONI, *Un ignoto Dioscoride miniato. (Il codice greco 194 del Seminario di Padova)*, in *Libri e stampatori a Padova. Miscellanea di studi storici in onore di Mons. G. Bellini*, Padova 1959, pp. 345-376.

[29] PREMERSTEIN, WESSELY, MANTUANI, *De codicis Dioscuridei Aniciae Iulianae, nunc Vindobonensis Med. Gr. I, historia* cit., pp. 23 sg., spec. nota 1.

[30] HOHLWEG, *Johannes Aktuarios* cit., p. 307, e *La formazione* cit., p. 183.

assai meritorio, ove si consideri il valore economico elevatissimo dei libri, e in particolare dei libri illustrati, a Bisanzio.

Ritorniamo al manoscritto di Vienna. Come si ricava ancora una volta da note contenute nel manoscritto stesso, il restauro di quest'ultimo, pur se voluto e finanziato da Natanaele, fu opera del dotto Giovanni Cortasmeno, il quale ripristinò l'ordine giusto dei fogli, compilò un indice delle piante dando a queste una numerazione, e rilegò saldamente il volume [31]. Tutto questo mostra in Cortasmeno una conoscenza del trattato di Dioscoride che va calata nel più ampio contesto, qui già delineato, della medicina come materia non solo tecnico-professionale ma anche di interesse colto fin dai primordi della civiltà di Bisanzio: interesse che in Cortasmeno poté trovare sostegno anche in quel suo ipocondriaco rimuginare su certi mali fisici che lo affliggevano [32]. Si pensi pure, per la tarda epoca bizantina, al grande ricettario pervenuto sotto il nome di Nicola Mirepso, nel quale, dietro l'aspetto di prontuario, è da vedere un preminente intento antiquario e dotto [33]; o si pensi ancora al κανών medico dedicato da Giovanni Zaccaria Attuario, medico esperto ma anche cultore di altre discipline [34], all'amico Alessio Apocauco, il quale non aveva mai esercitato la professione di medico, ma che si era comunque occupato di studi medici come uomo colto, tanto da essersi fatto rappresentare con un manoscritto degli *Aforismi* di Ippocrate tra le mani nel codice – evidentemente da lui commissionato e posseduto – Paris. gr. 2144. Era questo il caso anche di Giovanni Cortasmeno, che sa e scrive di medicina ma anche di altri campi disciplinari (retorica, astronomia, matematica), giacché uomo dotto dagli orizzonti assai vasti.

Un'ultima riflessione. La ricezione bizantina del trattato dioscorideo – diretta conseguenza dello statuto della medicina a Bisanzio – non fa distinzione tra redazione originale e scientifica dell'opera e redazione alfabetica e tecnico-pratica; l'una e l'altra, infatti, potevano assolvere le medesime funzioni. E proprio in un manoscritto come il « Dioscoride di Vienna », commissionato dall'aristocratica

[31] Mi limito a rimandare a H. HUNGER, *Johannes Chortasmenos, ein byzantinischer Intellektueller der späten Palaiologenzeit*, in *Wiener Studien*, LXX (1957), pp. 153-156.

[32] H. HUNGER, *Allzumenschliches aus dem Privatleben eines Byzantiners. Tagebuchnotizen des Hypochonders Johannes Chortasmenos*, in *Polychronion. Festschrift F. Dölger zum 75. Geburtstag*, Heidelberg 1966, pp. 244-252.

[33] HOHLWEG, *La formazione* cit., p. 176.

[34] HOHLWEG, *Johannes Aktuarios* cit., pp. 302-321.

Giuliana Anicia nel secolo VI, utilizzato nella pratica ospedaliera tra i secoli XIV-XV, restaurato dal colto Giovanni Cortasmeno, venivano a saldarsi le due grandi tradizioni degli usi del sapere medico a Bisanzio: quella di disciplina teorica nell'àmbito della ἐγκύκλιος παιδεία e come parte della φιλοσοφία e l'altra di disciplina tecnica spettante alla formazione pratica e all'esercizio professionale.

Marie-Hélène Congourdeau

« MÈTRODÔRA » ET SON OEUVRE

Nous présentons ici un essai de traduction d'un texte dont il a été beaucoup écrit mais que peu semblent avoir fréquenté de près. Son intérêt apparaît considérable pour l'histoire de la médecine grecque (et de la gynécologie en particulier) mais aussi pour l'étude de la mentalité populaire (et de la mentalité féminine en particulier). L'attribution du texte à une femme et certains détails de rédaction qui suggèrent un public également féminin renforcent l'importance de cette source qui donne accès à une strate de la population majoritairement muette. Nous espérons que cette traduction incitera les chercheurs à une étude plus approfondie de cette source unique en son genre.

I - Histoire d'un texte

Bandini semble être le premier à mentionner, dans son catalogue des manuscrits de Florence, en 1770, le texte de Mètrodôra contenu dans le *Laur. Plut.* 75, 3, manuscrit grec du XIIe s. qui comporte divers traités anonymes de contenu médical. Il signale à son sujet une note manuscrite d'Antonius Cocchius qui reconnaît au texte une affinité avec un traité attribué à Cléopâtre et conservé en latin [1].

En 1851, dans leur préface à la traduction d'Oribase, Bussemaker et Daremberg mentionnent le texte et il semble que Daremberg ait envisagé (sans y donner suite) de le publier, accompagné de tex-

[1] Bandini, *Catal. Laur* t. III, p. 141: *Plut.* 75, 3.

tes gynécologiques de la pseudo-Cléôpatre et de Priscien [2]. Costomiris reprend Bandini dans ses *Ecrits inédits...*, en soulignant la difficulté à le dater, car aucun auteur ancien ne semble l'avoir connu [3]. Le texte est ensuite signalé par Diels dans son catalogue des manuscrits médicaux [4].

Peu de temps après, S. Zervos en publie une brève analyse qui paraît en grec en 1909, puis en allemand en 1910 [5]. Il conteste l'assimilation de Mètrodôra à Cléôpâtre (assimilation qui ne semble pourtant avoir été soutenue par aucun des chercheurs cités ci-dessus) et renvoie à une de ses études sur Cléôpâtre parue en 1902 [6].

L'édition du texte par A. Kouzis en 1945 [7] marque une étape capitale dans la connaissance du texte, mais aucune recherche approfondie ne semble avoir été menée, ou du moins publiée, depuis ce temps. La présente traduction espère relancer cette étude.

II - Les mystères d'un texte

Ce texte est une énigme. Son auteur est difficilement identifiable, sa datation ardue. Le seul élément solide est la date du manuscrit (XII[e] s.) qui fournit un *terminus ante quem*.

Le *terminus a quo* avancé par l'éditeur ne peut être retenu puisqu'il repose sur des citations d'Alexandre de Tralles; or il apparaît incontestable que ce texte est composé de diverses parties, et que les citations de l'auteur médical du VI[e] s. ont manifestement été rajoutées par le compilateur. D'autre part, dans l'état actuel des connaissances, le nom (ou le surnom) de Mètrodôra n'apparaît dans aucune autre source.

Le mieux est donc de partir du texte, et de la constatation de

[2] Bussemaker-Daremberg, *Oeuvres d'Oribase*, Paris, 1851, t. I, p. XXV-XXVI.

[3] Costomiris, Ecrits inédits des anciens médecins grecs, *Revue des Etudes Grecques* 3 (1980), p. 147.

[4] H. Diels, *Die Handschriften der antiken Aerzte*, t. II, Berlin 1906, p. 65.

[5] S. Zervos, Τὸ ἀνέκδοτον ἰατρικὸν ἔργον τῆς Μητροδώρας, Πανηγυρικὸν Τεῦχος τοῦ Καθηγητοῦ Κ. Κόντου, Athènes, 1909, p. 112-117; Das unveröffentlichte medizinische Werk der Metrodôra, *Archiv für Geschichte der Medizin* III (1910), p. 141-144.

[6] S. Zervos, War Kleopatra von Aegypten eine Arztin? *Janus*, 1902, p. 83 s. Dans cet article, Zervos soutient la légitimité de l'attribution de diverses oeuvres médicales à la fameuse reine Cléôpâtre.

[7] A. Kouzis, Metrodora's work « on the feminine diseases of the womb » according the Greek codex 75, 3 of the Laurentian Library, in Πρακτικὰ τῆς 'Ακαδεμίας 'Αθήνων 20, 1945, p. 46-48.

son caractère composite: il s'agit d'une compilation, dont la seule première partie peut être attribuée à une « Mètrodôra ». La présence de plusieurs numérotations qui se chevauchent en est un signe, mais le contenu des paragraphes en est un autre encore plus probant. Dans notre traduction, nous avons donné aux paragraphes successifs une numérotation continue afin de faciliter l'étude [8].

I - Paragraphes 1 à 26 (ensemble qui joue implicitement le rôle d'un chapitre 1 dans le manuscrit – puisqu'il est suivi d'un chapitre 2): Sur les maladies de la matrice, d'un auteur qui s'appelle (ou se fait appeler) Mètrodôra.

Cette unité apparaît plus proche de la gynécologie populaire (telle qu'elle transparaît par exemple à travers la compilation de Pline l'Ancien) que de la gynécologie savante; nous avons relevé peu de concordances avec les traités hippocratiques ou ceux de Soranos d'Ephèse ou d'Aétios d'Amida.

En revanche, nous avons relevé de nombreuses similitudes, parfois textuelles, avec un ensemble de textes gynécologiques édités en latin, à Bâle, par C. Wolphius en 1564 [9]. L'un des auteurs de ces textes étant la fameuse (pseudo-) Cléôpâtre, la question des rapports entre Mètrodôra et Cléôpâtre, déjà soulevée par Antonius Cocchius, devra effectivement être résolue un jour [10].

[8] Notre propre numérotation apparaît entre parenthèses au début de chaque paragraphe. La numérotation du manuscrit, lorsqu'elle existe, est indiquée ensuite, sans parenthèses.

[9] *Gynaeciorum sive de mulierum Affectibus comment, graec, Latin, barbarorum*, Basilae, 1586, t. I, texte 3: *Cleopatrae, Moschionis, Prisciani et Incerti cuiusdam Muliebrium libri, superfluis ac repetitis omnibus recisis, in unam harmoniam redacti, per Casparum Wolphium Medicum Tigurinum.*

[10] Une Cléôpâtre auteur d'un traité de cosmétique est citée plusieurs fois par Galien (cf. *De comp. med. sec. locos* I, éd. Kühn, t. 12, p. 403, 432, 492). Notre texte lui-même, dans son paragraphe 54 (donc dans la seconde partie) cite, à propos d'une recette cosmétique, une « Bérénice reine d'Egypte qui se fait appeler Cléôpâtre ». Le pinax d'un traité de gynécologie, qui se trouve dans le *Paris. Gr.* 2153 (XV[e] s.) mentionne la reine Cléôpâtre à propos des maladies des femmes (cf. Burguière, préface de l'édition de Soranos d'Ephèse, *Les maladies des femmes*, tome 1, Belles Lettres, 1990, qui rappelle la légende byzantine des relations entre Soranos et Cléôpâtre). Le traité de Cléôpâtre sur les maladies des femmes est aussi mentionné par C. Wolphius qui en publie des passages en latin (cf. note 9) et par Bussemaker et Daremberg qui citent des traités « sur les maladies des femmes et sur les soins corporels » (*op. cit.* note 2).

II - Paragraphes 27 à 60 (unité qui commence par l'indication: « chapitre 2 »)

Articles de gynécologie au sens large (incluant soins des seins, obstétrique, cosmétologie, aphrodisiaques...) d'origine plus ou moins hermétique. Des similitudes avec les textes publiés par Wolphius inciteraient à attribuer cette seconde unité au même auteur que la première, bien qu'elle ne réponde plus au titre général (*Maladies féminines de la matrice*); mais ce dernier peut n'être qu'un titre de chapitre dans un traité de gynécologie plus général. Cette unité tranche cependant avec la première en ce sens qu'elle ne présente que des recettes et non plus des descriptions de maladies.

III - Paragraphes 61 à 101

Le sujet est plus général (on ne peut plus parler d'un traité de gynécologie), les références à une médecine populaire (Kiranides, médecine hermétique) sont plus nombreuses, il s'agit d'une suite de recettes. Tous ces éléments donnent à penser que nous sommes en présence d'un *iatrosophion*, c'est-à-dire d'une compilation de recettes à caractère populaire, copiées de diverses sources dans un but essentiellement pratique. Des pans entiers concernent encore des problèmes féminins.

IV - Paragraphes 102 à 148

Extraits du manuel de thérapeutique d'Alexandre de Tralles.

L'édition de Kouzis s'arrête après ce 148e paragraphe. Dans le microfilm du *Plut.* 75,3 que nous avons pu consulter à l'IRHT, les recettes continuent à se succéder, écrites par la même main sans indication de fin d'une oeuvre. Il semble que Bandini, en cataloguant ce manuscrit, ait considéré l'attribution à Galien de la recette suivante comme le signe que le traité de Mètrodôra s'arrêtait à ce paragraphe; les chercheurs qui ont abordé ce texte après lui n'ont pas remis en cause son jugement. A notre avis, comme nous l'avons montré ci-dessus, le traité de Mètrodôra prend fin beaucoup plus tôt. Nous avons cependant pris le parti de traduire l'ensemble du texte édité par Kuzis. Quoi qu'il en soit, le manuscrit nous livre bien ici un *iatrosophion* dont l'auteur a utilisé des sources diverses, parmi lesquelles le traité de Mètrodôra.

Tel se présente donc notre texte. Ses éléments sont probablement de dates différentes. Tel qu'il est, c'est un témoin exceptionnel de la façon dont les médecins (savants ou populaires) se représentaient les maladies féminines, les maladies tout court, mais aussi bien des problèmes intimes concernant la sexualité et la génération. Nous l'offrons à l'étude des historiens.

Le texte traduit ici est celui édité par Kouzis. Cependant, nous avons pu consulter le microfilm du manuscrit, qui nous a amenée à faire un certain nombre de corrections, que nous indiquons dans les notes. Nous n'avons pris en compte que les corrections susceptibles d'affecter la traduction.

Je tiens à remercier ici Madame Evelyne Patlagean, qui m'a offert l'occasion de traduire ce texte, et Madame Danielle Gourévitch, qui s'est penchée avec moi, en y apportant sa connaissance de la gynécologie grecque, sur quelques-uns des problèmes les plus ardus posés par la compréhension du texte. Mes remerciements vont aussi à la section grecque de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes qui a acquis pour ce travail le microfilm du *Plut.* 75, 3 et m'a permis de le consulter.

DES OEUVRES DE MÈTRODÔRA, SUR LES MALADIES FÉMININES DE LA MATRICE

Les maladies féminines sont nombreuses et variées, et toutes, pour ainsi dire, concernent la matrice. Il est donc nécessaire de décrire aussi ces symptômes qui apparaissent dans les maladies (de cette matrice). Car certaines de ces maladies sont difficiles à soigner et d'autres tout à fait incurables [1], et nous les reconnaîtrons chacune par l'examen. Nous commencerons par les suffocations utérines [2].

(1) 2[3]. Etant donné que généralement chez la plupart des femmes surviennent des suffocations utérines, nous commencerons par là. Lorsque les utérus sont remués, ils se heurtent l'un l'autre, si bien que de fortes douleurs renversent (la femme).

Sous l'effet de ces douleurs, si elles ne sont pas rapidement soulagées, les utérus suppureront avec le temps, et aussi ces régions [4]. Lors donc que les utérus tombent contre les hypocondres, ils produisent une suffocation, comme (si la femme avait absorbé) de l'ellébore, et aussitôt une forte nausée survient, et elles vomissent tandis que la bouche s'emplit d'une grande quantité de salive (et devient) très humide, et une torpeur saisit la tête et la langue. Sache que de telles femmes sont aphones, et qu'elles ont les dents serrées, et fais appliquer tout autour des utérus de la laine que tu auras plongée dans de l'huile de myrte, de marasquin, de lis ou d'un autre baume parfumé; aux narines applique en fumigation de la poix ou

[1] La distinction entre maladies curables et incurables est fondamentale depuis le corpus hippocratique. On lit par exemple dans le traité *Des articulations* (c. 58): « Pour les affections curables, on doit faire en sorte qu'elles ne deviennent pas incurables, en connaissant quelle est la meilleure voie pour les empêcher de passer à la catégorie des incurables; quant aux affections incurables, on doit les connaître afin de ne pas causer des dommages inutiles. » Trad. J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, 1992, p. 157.

[2] Ce prologue est très semblable à celui que Wolphius attribue à Cléopâtre et Priscien dans *Gynaeciorum Harmonia*.

[3] Curieusement, l'annotation marginale porte ici un β., alors que manifestement il s'agit du début du traité.

[4] L'éditeur donne διαπυήσουσιν... εἰς ταῦτα τὰ χωρία. Le manuscrit porte διαποιήσωσιν ... καὶ ταῦτα τὰ χωρία. Si nous acceptons la correction du verbe (faute d'iotacisme), nous préférons garder καὶ au lieu de εἰς.

de la corne de chèvre noire ou du nielle ou du castoreum [5], et enduis-en les narines. Que l'application de la laine soit continue, afin que la maladie ne récidive pas.

Si les utérus se recourbent vers le bas, il se forme une tumeur et une forte douleur de l'urêtre survient, et une torpeur dans les jambes, parfois même l'uretère est obstrué. Il faut donc soigner cela. Applique aux narines toutes les bonnes odeurs: cinnamome en épi, feuille de gingembre, et toute bonne odeur que tu auras. Et aux utérus, applique une fumigation de menthe; utilise cette méthode jusqu'à ce qu'ils reviennent à leur place [6].

(2) Les femmes restées veuves dans leur jeunesse, ou vierges, qui ont dépassé l'âge qui convient au mariage, et qui souffrent de l'utérus à cause de leur stérilité, parce que le désir naturel est resté inactif, subissent de nombreux malaises: nausée, vomissement, la bouche s'emplit de salive, les jambes se refroidissent, une torpeur saisit la tête et la langue, en un mot toutes les affections qui surviennent dans les suffocations utérines. Il faut donc les soigner ainsi: tout d'abord être capable d'utiliser, si la maladie est urgente, tout ce dont j'ai parlé à propos des suffocations utérines. Chez certaines femmes c'est la matrice qui, en se déplaçant, provoque ces symptômes, principalement chez les veuves. Pour les vierges, il faut recourir auparavant à des cérats à base de natron et de cardamome. Broie le tout et confectionne-s-en un emplâtre, que tu appliques sur les parties génitales de la femme: il provoquera l'expulsion de matières aqueuses et fera cesser la maladie.

(3) 3. *Bons remèdes pour les femmes aphones*. Il faut poser les ingrédients destinés à la fumigation sur des charbons, les rassembler et faire ingérer par l'inspiration les exhalaisons. Par exemple de la pierre de gagas, de la corne de chèvre, du castoreum. (...) Recueille de la rue fraiche et ajoute-la. *Autre*: (...) Ajoute du soufre broyé, ajoute de la racine de saponaire.

(4) *Potion pour les suffocations utérines*. Fais boire du castoreum avec du vin, ajoute de la rue broyée avec du miel. *Autre*: Exprime

[5] Galien (*De compositione medic. sec. locos*. IX, 10: Kühn XIII) préconise, pour les suffocations utérines, des fumigations de castoreum, de rue et de corne de chèvre. Cf. PLINE, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 255: « On prétend que les fumigations de corne de chèvre sont très utiles à la matrice ».

[6] Tout ce paragraphe est très proche du chapitre sur la suffocation utérine attribué à Priscien et Cléopâtre dans *Gynaeciorum Harmonia*, p. 52.

du fumier de porc avec de l'huile de rose et applique-le en pessaire. Broie du fénugrec [7] mouillé de vin, chauffe du miel et applique.

(5) *Pour les inflammations de la matrice*. Nous avons exposé en premier les suffocations utérines, les symptômes qui surviennent et les remèdes. Abordons maintenant les inflammations de la matrice en signalant la douleur ressentie pour chaque partie atteinte.

Quand la matrice est tout-entière enflammée, il se produit une chaleur intense autour du bas-ventre, des indurations et une douleur du rein, l'estomac se soulève et gonfle, il se produit des vomissements de matières glaireuses, acides, bilieuses; difficulté à uriner, arrêt de l'évacuation, manque d'appétit, soif; la langue est rapeuse et noire, comme si on l'avait teinte en noir; douleur de la nuque, refroidissement des extrêmités. Si on introduit le doigt dans le vagin, on a une sensation de grande chaleur et de sécheresse et de fermeture et de « pointu » et (...) de l'orifice de la matrice [8].

Comment il faut soigner. Confectionne un pessaire de nard indien, et applique sur les inflammations de la matrice. Administre en lavement du beurre et de la moelle de cerf mêlés ensemble [9]. Applique en pessaire et en cataplasme des feuilles fraîches de guimauve, du fénugrec, de la graine de lin et de la graisse d'oie broyés avec du noir d'antimoine. Ces remèdes concernent l'ensemble des inflammations de la matrice.

Considérons maintenant les diverses inflammations selon les parties affectées. Souvent, quand c'est le fond de la matrice qui est atteint, il s'ensuit de la fièvre et des maux de tête. Si tu introduis le doigt et si tu touches l'orifice de la matrice, les parties étant froides et le corps de la matrice étant affecté, l'orifice est froid. Si l'inflammation est en avant, il s'ensuit une douleur, une induration et une enflure, un fort malaise dans tout le bas-ventre, une rétention de l'urine qui n'est émise que goutte à goutte, une douleur des reins, une rétention des excréments et surtout, quand c'est le col de la matrice qui est enflammé, tout cela s'accompagne de tous les symptômes énumérés plus haut.

[7] Le fénugrec est recommandé par la médecine populaire pour les affections des femmes: cf. PLINE, *Histoire Naturelle* XXIX, 184-188.

[8] La description de cette affection est pratiquement identique à celle que donnent Cléopâtre et Priscien dans le texte de *Gynaeciorum Harmonia*, c. X, p. 60.

[9] La moelle de cerf, en combinaison avec le beurre, est souvent utilisée dans les affections de la matrice par Moschion et Cléopâtre d'après le texte de *Gynaeciorum Harmonia*: cf. p. 57.

En cas d'inflammation de l'avant de la matrice, il y a une réaction de l'orifice, qui se trouve ulcéré à cause des ulcérations des parties enflammées: on appelle cela une torsion. En cas d'inflammation à l'arrière, la torsion se produit dans les parties postérieures de la matrice; et quand ce sont les côtés qui sont affectés, la torsion de l'orifice de la matrice se produit sur les côtés. Chez ces femmes, il arrive que la jambe du côté de l'inflammation soit douloureuse et enfle et qu'elles aient des douleurs dans les côtés et les flancs. De tels signes surviennent aussi bien quand toute la matrice est enflammée que lorsqu'elle ne l'est qu'en partie.

Applique en conséquence les remèdes que j'ai indiqués: beurre et moelle de cerf, graisse d'oie ou d'oiseau, mélangés ensemble; fais-en un pessaire avec de la laine et applique-le. Les femmes qui ont commerce avec un homme et qui souffrent de la matrice pendant le rapport ont le visage veineux plutôt que frais au commencement. Ensuite, la douleur demeurant, elles pâlissent du fait de l'inflammation de l'orifice de la matrice [10], ou plutôt (la matrice) est expulsée du-dedans. Le signe, chez ces femmes, est qu'elles souffrent du coin des yeux. Soigne donc cette affection ainsi: prends du lait d'une femme ayant accouché d'un garçon, et de l'huile de rose, mélange-les en quantité égale et fais les chauffer; applique-les en pessaire sur l'orifice de la matrice; ou bien broie du jaune d'oeuf avec de l'huile de rose et applique en pessaire.

Autre: Encens: 2 onces [11]; graisse d'oie: 2 onces; beurre: 2 onces; miel en quantité suffisante. Fais-en un pessaire et applique-le.

(6) 6. *Autre pessaire aromatique*: Fleur de jonc, bois de baumier: 2 onces de chaque; costus: 2 onces [12]; gingembre, safran: 2 onces de chaque; roseau aromatique: 6 g; miel en quantité suffisante.

[10] Le passage qui commence à « Les femmes qui ont commerce » et qui se termine à « l'orifice de la matrice » se retrouve presque textuellement, attribué à Cléopâtre, dans le texte latin de *Gynaeciorum Harmonia*, sous le titre « De tumore vulvae ex Cleop. I et posteriori libris » (p. 58). La même affection, avec une description et un traitement identiques, se retrouve, sous le nom de Priscien, p. 67, et sous le nom de Priscien et Cléopâtre, p. 26.

[11] L'abréviation Γ° signifie soit γραμμάριον, qui correspond au gramme, soit οὐγγία, once (cf. DU CANGE, *Glossarium*, append. II, p. 8 et 15: *notae iatricae*). Le copiste employant plus bas l'abréviation Γραμ., nous prenons le parti de traduire Γ° par « once ».

[12] 6 Kouzis; 2 manuscrit.

Autre pessaire: térébenthine: 16 onces; raisin sec sans pépins: 16 onces. Hache-les ensemble et applique.

(7) *Pour les douleurs du bas-ventre et pour les femmes mordues par un serpent*: Broie du persil (...) avec de la graisse d'oie, et applique en pessaire.

Autre: Suc de baumier et pépins de raisin (...) en quantité égale; broie avec de la cire et 4 onces de térébenthine, 2 onces de graisse d'oie, 4 onces de jaune d'oeuf, et de l'huile de rose en quantité suffisante.

Autre: Miel, beurre, huile de cypre, térébenthine. Broie ensemble et applique.

(8) 8. *Pour les abcès de la matrice*: Chez toutes les femmes qui ont des abcès de l'utérus, au début les seins de la femme enflent et deviennent durs, des fièvres et des frissons se manifestent, et il se produit un écoulement chaud par le vagin. De telles femmes ne supportent pas d'être serrées, jusqu'à ce que l'abcès se rompe et que le pus s'écoule. Ensuite la douleur lancinante cesse pendant un peu de temps. Mais elles rejettent des matières compactes, acides et un peu piquantes. De telles femmes souffrent de manque d'appétit. La plupart demeurent donc angoissées. Soigne-les ainsi: rameaux de myrte et de cyprès, que tu auras fait cuire avec du nard en épi (...), du natron et (...) livre (...) de vin; fais des onctions de beurre, de moelle de cerf et de graisse d'oie ou d'oiseau.

(9) 9. *Pour les affections dures de la matrice*: Chez toutes les femmes qui ont des affections dures de l'utérus, ils survient une fièvre, des frissons, des indurations et de l'enflure dans le bas-ventre et il demeure semblable à de la pierre et insensible. Certains ont nommé ce phénomène « induration », d'autres l'appellent « meule » parce que sa dureté se trouve semblable à la pierre. Il survient des douleurs de la vessie et du siège et tout ce qui a été mentionné pour les abcès. Soigne ainsi: pour ramollir l'induration de l'ulcère, appose des cérats faits avec des graisses, de la résine, du beurre et tout ce qui a été mentionné pour les abcès.

(10) 10. *Pour les affections cancéreuses de la matrice*: Chez les femmes qui ont des affections cancéreuses dans l'utérus, surviennent les symptômes suivants: douleur de la vessie et du siège, comme s'il y avait du bois et une épine à l'orifice de la matrice. Parfois il y a des vomissements occasionnels, dans la mesure où il semble qu'on puisse les connaître. Voici comment on soignera: pour ramollir l'induration de l'ulcère, appose de la bette sauvage, de l'alun feuilleté et du natron hellénique. Triture ces ingrédients et fais-en un cataplasme pour toutes les affections et les ulcères cancéreux dans la matrice et dans tout le corps. Après cela applique en pessaire du chyle de morelle avec de la graisse d'oie en quantité égale [13].

(11) 11. *Pour le flux féminin blanc et rouge*: Le flux féminin est un écoulement sensible et prolongé d'humeurs qui provient de l'utérus, que l'on peut distinguer principalement en humeur aqueuse ou rouge, sanglante ou même noire, sans douleur mais parfois aussi avec douleur et dyspnée, gonflement des pieds, douleur autour des yeux. (La femme) a le coin de l'oeil verdâtre, la tête un peu chaude et dans tout le corps une fièvre persistante, qui survient de façon irrégulière. Soigne ainsi: ôte du liège très vieux d'un vase, consume-le sur du bois de sarment, écrase-le et fais absorber deux pastilles, avec un cyathe de vinaigre, matin et soir, avec du lait de femme. Applique-s-en en pessaire.

(12) 12. *Pour les hémorragies qui surviennent à l'orifice de la matrice*: Il peut survenir autour de l'orifice de la matrice des hémorragies; les règles sont retenues, et le sang s'accumule autour des entrelacs des veines et des nerfs, et produit une saillie de chair, qui ressemble à une mûre percée par où s'écoule le sang. Il faut donc utiliser une *dioptrima* pour connaître le lieu (affecté) et y injecter les remèdes. Soigne ainsi: prends des pointes d'épines, hache-les et réduis-les en poudre, répands-la et (la lésion) sera asséchée.

(13) 13. *Pour la chute de la matrice*. Quand l'utérus tombe à l'extérieur, étends la femme sur un lit incliné, verse du beurre chaud dans la matrice, puis enduis-la d'huile de rose; (...) du castoreum (?) avec du beurre et (remonte) les jambes (...) afin que cela ne ressorte pas au-dehors. Injecte, à l'aide du *mètrenchutos* de façon à atteindre

[13] Même description et même traitement attribués à Priscien et Cléopâtre dans *Gynaeciorum Harmonia*, p. 82.

la matrice, de la noix de galle [14], de l'alun, et injecte aussi du vin noir mêlé d'eau de mer [15] chauffé en quantité suffisante. Quand (la matrice) a été lavée à l'intérieur, croise les pieds de la femme, et attache-les avec un noeud simple. Qu'elle reste étendue sur le lit incliné, les pieds en haut et la tête en bas, jusqu'à ce que la matrice ait retrouvé sa place.

(14) 14. *Pour l'utérus (qui pend)* [16] *à la suite de la saillie, et qui enfle pour cette raison*. Lorsque l'utérus fait longtemps saillie au-dehors, enfle et se remplit d'humeur purulente, bassine avec une décoction de bettes; après la bassination, oins l'utérus avec un vinaigre âcre; après l'onction de vinaigre, saupoudre du sel fin. Lorsque le sel est dissout, nettoie avec la décoction de bettes et tire vers le haut de la manière qui a été dite en même temps que tu bassines. Il faut veiller au ventre et au régime, de sorte qu'ils ne (...).

(15) 15. *Pour la matrice qui tombe*. Décoction de bettes ou de fénugrec ou de lin ou de telles autres plantes lavantes. (...) Oins la matrice avec de l'huile de cèdre ou de myrte ou de la vieille urine ou du dépôt d'urine.

Autre: cire: 8 drachmes [17]; moelle: 16 drachmes; suc de pavot: 1 drachme; safran: 1 drachme; huile de rose en quantité suffisante. Broie et applique en pessaire.

(16) 16. *Pour les matrices remplies de vers*. Lorsque des vers qui se trouvent dans les intestins compriment l'utérus, il survient chez les femmes une douleur à la matrice et une démangeaison aux parties génitales et à l'estomac, et une humidité dans le vagin, au point qu'il semble gêné par un écoulement. Soigne ainsi: racine d'iris, chyle de sumac doux; mélange, fais chauffer et administre en bains lorsque la femme urine. Répète fréquemment jusqu'à la guérison.

(17) 17. *Pour les refroidissements de la matrice*. Pour les femmes qui ont pris froid et qui souffrent de rétention à cause du froid, et pour les autres maladies qui surviennent à la matrice à cause du

[14] La noix de galle est recommandée contre les chutes de matrice: cf. Dioscoride, I, 107; Pline, *Histoire Naturelle* XXIV, 10.

[15] « mêlé d'eau de mer » a été sauté par Kouzis.

[16] Conjecture douteuse.

[17] L'abréviation <° signifie la drachme: cf. Du Cange, *op. cit.*

froid. Soigne ainsi: térébenthine, nard: 1 drachme de chaque; calament: 6 drachmes; vinaigre: 1 drachme; hache les ingrédients secs, ajoute-les aux humides et applique en pessaire à l'orifice de la matrice.

(18) 19. *Pour les gonflements à l'orifice de la matrice*. Toutes les femmes qui ont des douleurs à l'utérus, à l'intestin grêle, aux lombes et aux aines, ainsi qu'à la machoire, chez ces femmes un pneuma est survenu [18] et occupe les entrailles, et il se trouve enfermé. C'est pourquoi les douleurs sont réparties. Soigne-les ainsi: beurre et moelle de cerf en quantité égale, mélange avec un jaune d'oeuf cuit, broie et mélange bien avec de l'huile de rose; obtiens une substance de la consistance du miel, mets dans un pessaire de laine, applique à l'orifice de la matrice.

(19) 20. *Pour les hydropisies de la matrice*. Lorsque des mucosités en provenance des narines traversent la matrice, que les femmes ont les yeux malades et que cette partie du corps (la matrice) est tout échauffée, il se produit dans la matrice de ces femmes des amas de liquide. Soigne ainsi: cumin, raisin sec et un peu de sel; broie et mélange, imprègne-s-en un pessaire de laine et applique.

(20) 21. *Pour les matrices emplies d'humeurs*. Toutes les femmes dont la matrice est remplie d'humeur gluante ont les parties génitales qui deviennent humides, mais surtout le sommet de la tête; les coins des yeux sont injectés de sang; et il survient des fièvres persistantes et secrètes. Soigne ainsi: racine de mandragore bouillie: 3 parts; coloquinte sauvage [19], cotonnière [20]: 1 part; hache ensemble, mélange à du lait de femme, confectionne des bâtonnets allongés, applique-les en ayant auparavant baigné à l'eau chaude.

(21) 22. *Pour les utérus très humides*. Toutes les femmes dont l'utérus est humide ont un vagin très froid, incapable de s'adapter à la chaleur de l'homme pour concevoir; en effet, il coule un liquide froid par le vagin.

On soigne ainsi: écorce de pin et coing en quantité égale; hache

[18] περιπατοῦν Kouzis; περιπεσών manuscrit.

[19] La coloquinte est utilisée comme évacuant: Pline, *Histoire Naturelle* XX, 14.

[20] Γναφάλον: « cotonnière » ou « herbe à coton », plante dont les feuilles sont utilisées comme bourre: cf. Pline, *H. N.* 27, 88.

et réduis en poudre, fais appliquer. Puis baigne dans une décoction de jonc et de myrte dans du vin; utilise (...) aussi pour les (...).

(22) 23. *Pour les ulcères souillés qui ont besoin d'être purifiés*. Pavot (...), miel et huile de rose en quantité suffisante. Applique en pessaire. *Autre*: Rouille de cuivre brûlé: 1 drachme; graisse d'oie et huile de rose: 1 drachme; miel en quantité suffisante. Mélange bien et applique. *Autre*: Cendre d'anémone; broie avec du miel et de l'huile de rose et applique.

(23) 24. *Pour les ulcères purifiés de la matrice*. a) Après la purification, utilise des pessaires: poix humide, baie de bruyère, graisse d'oie, huile de rose. Applique. b) *Autre*: Résine, pomme de pin, huile de rose. Fais fondre, applique ensemble en pessaire. c) *Autre*: Jaune d'oeuf cuit; broie avec de l'huile de rose. Applique.

(24) 24. *Pour la gonorrhée de l'homme et de la femme*. Fais boire un oxybaphe de miel et un cyathe de lait de chèvre. *Autre*: graine de figue cultivée; fais boire en décoction. *Autre*: graine de laitue cultivée; fais boire de même avec de la jusquiame.

(25) 25. *Pour les femmes déflorées, même consentantes, et aussi pour assécher le vagin féminin*. a) noix de galle: 4 drachmes; écorces de grenade et de sumac: 2 drachmes; rose séchée: 2 drachmes; triture bien ensemble; laisse reposer dans un vase propre. Prélève [21] une grande cuiller de ce mélange et administre-s-en un nomisma [22], mets dans un vin vieux et lave soigneusement le vagin de la femme. En effet, il demeure toute la vie sans être humidifié. b) *Autre*: couperose: 1 drachme; alun: 1 drachme; chyle de carotte; fais-en de petits ovules et fais appliquer une heure avant l'union, et l'homme ne le saura pas. c) *Autre*: noix de galle: 1 drachme; alun feuilleté: 2 drachmes; broie, mélange dans du vin de myrrhe. Fais baigner (la femme) une heure avant. d) *Autre*: fais cuire de la morelle avec de l'huile et fais baigner.

[21] Le grec (λαβοῦσα) est au participe féminin, ce qui semble indiquer que cette recette s'adresse à une femme médecin ou sage-femme.

[22] L'abréviation N° peut difficilement se lire autrement que « nomisma ». Un nomisma repésente environ 75 g. Cette traduction est sous toutes réserves, étant donné que nous n'avons pas trouvé d'autre exemple d'emploi du nomisma (mesure essentiellement monétaire) en pharmacopée.

(26) 26. *Pessaire sulleptique pour faire concevoir les femmes - on l'appelle saturios*. Cire tyrrhénienne: 3 onces; huile vieille: 3 onces; térébenthine pure en même quantité; écume de natron de bonne qualité: 1 once; farine de fénugrec: 1 once. Mélange l'écume de natron et le fénugrec broyés aux ingrédients fondus et applique en pessaire. b) *Autre*: graine de satyrion: 4 drachmes; miel attique: 4 drachmes; la partie humide de la bile de chevreuil, autant que tu en as; mélange, applique en pessaire [23]. c) *Autre*: plonge de la vraie pourpre dans de la bile de chèvre et applique sur le nombril de la femme pendant 7 jours. Et qu'elle s'unisse à l'homme quand la lune est croissante [24].

Chapitre 2

(27) 27. *Pour faire concevoir une femme*. Suc de grenade: 1 drachme; suc d'écorce de grenade: 4 drachmes; noix de galle: 2 drachmes; absinthe: 1 drachme. Broie tout cela, amalgame à de l'huile de cèdre et (ajoute) de l'écume de miel pure [25]. Applique pendant deux jours. Après un autre jour, qu'elle s'unisse à l'homme, mais pas avant, sous peine de manquer le but.

Utilise ce moyen issu d'une longue expérience: racine blanche de l'arbre: 1 drachme; broie dans un-demi cotyle d'eau, ajoute de l'écume de miel en une seule fois, et dans de l'eau non brûlante.

Autre: fais bouillir de la racine de tamaris dans de l'eau avec de l'écume de miel, quand la lune est sur sa fin.

(28) 28. *Pour les femmes qui ont enfanté dans leur jeunesse, mais pas ensuite* [26]. Lorsqu'une femme a conçu, mais qu'elle ne conçoit

[23] On trouve dans les *Kiranides* un pessaire à fin de conception à base de satyrion, de l'« humeur du chevreuil » et de miel: éd. Ruelle, *Lapidaires grecs*, II 2, p. 257 (variantes et additions). La bile de cerf et la bile de chèvre sont également attestées: *ibid.*, p. 60, 67.

[24] Ces deux recettes sont très proches de Moschion, *Sur les maladies des femmes*, c. 160 (« Sur la femme stérile, afin qu'elle conçoive »): éd. C. Gesnerius et C. Wolphius, p. 43.

[25] ἐλαφαίδρου Kouzis; ἐξαφαίδρου manuscrit. Ce mot semble venir d'ἐξαφεδρόομαι, « excréter (sous forme d'écume) »: cf. Liddle-Scott, *s.v.*, qui cite *Herm. ap. Stob. 1.42.7 codd.*, et renvoie à ἐξαφρίζω utilisé par Dioscoride à propos du miel écumeux.

[26] On trouve dans *Gynaeciorum Harmonia*, p. 6, sous le nom de Priscien, le chapitre suivant: *Ad eam quae prius foecunda fuit, et sterilis facta est*. La description qui se trouve dans Mètrodôra manque dans le texte latin, mais le traitement indiqué est presque identique.

plus par la suite, mais au contraire qu'elle rejette et expulse la semence, elle souffre du fait d'une de ces deux causes: ou bien à cause d'une humeur trop visqueuse, qui imprègne les cotylédons de la matrice, et ne laisse pas le sperme demeurer en eux, mais l'expulse; ou bien à cause d'une humeur épaisse qui remplit les cavités de la matrice et enlace la semence, empêchant la génération d'un être vivant. Soigne ainsi: hache des feuilles sèches de grenadier, tamise, délaie dans du miel, fais un pessaire de 4 doigts; après la purgation (règles), applique pendant trois jours et après cela tu trouveras conçus des espèces de vers de terre pour les oiseaux; ensuite, extrais des pépins de raisin, hache-les, confectionne un pessaire et applique-le. Lorsque l'humidité aura cessé, qu'elle s'unisse à l'homme [27].

(29) 29. *Pour les accouchements difficiles*. Les femmes qui ont des accouchements difficiles ressentent de la douleur et une enflure de l'utérus et de l'estomac et rien ne sort d'elles par les voies excrétrices. Elles se tordent et la douleur s'étend jusqu'au nombril, leur matrice s'échauffe et il se produit un écoulement sanglant. Pour les faire accoucher normalement, fais cuire des amandes dans de l'huile et oins l'utérus pendant trois ou quatre heures sans rien absorber.

Autre: broie deux oeufs avec de la rue, de l'anis [28] et du cumin dans du vin blanc odoriférant. Fais boire à celles qui n'ont pas de fièvre. Pour celles qui ont de la fièvre, donne dans de l'hydromel [29].

(30) 30. *Pour les femmes qui accouchent prématurément*. Les femmes qui accouchent prématurément, qui ne portent pas à terme leurs enfants et qui perdent les embryons: herbe d'armoise: 1 drachme; hache avec du vin odoriférant et fais boire.

(31) 31. *Contre les rétentions d'embryons*. Contre les rétentions d'embryons, en sorte que les femmes expulsent aisément les nouveaux-nés, fais cuire la peau d'un hérisson de terre, broie-la dans de l'eau et oins-en l'orifice de l'utérus. Triture du myrte noir avec du vin et fais boire, lorsque les eaux commencent à sortir.

[27] Le texte grec du traitement est obscur. Le texte latin esquive la difficulté. Le voici: *folia magni granati sicea et tere, et cum melle fac pessum quatuor digitum, et post purgationem impone tribus diebus, ut non tollatur, et post tertium diem tollatur. Et uvam passam cum granulis suis, et fac pessarium, ut supra dictum est, et quando coagulata stillaverint, cognoscat virum (ibid.)*.

[28] L'anis est recommandé en cas d'accouchement laborieux: cf. PLINE, *Histoire Naturelle* XXX, 191-194. Il est bu ou respiré.

[29] Ce remède est indiqué par MOSCHION, *op. cit.*, c. 153.

(32) 32. *Pour savoir si une femme est féconde ou non*. Fais des fumigations de résine ou d'encens ou de gomme de styrax enveloppé (dans un pessaire). Si l'odeur s'exhale de la bouche, ou si elle se répand, la femme n'est pas stérile, mais si l'odeur ne s'exhale ni ne se répand, sa matrice est fermée et elle ne concevra jamais [30].

(33) 33. *Pour concevoir des garçons ou des filles*. Porter la mue d'un lézard moucheté sur le bras droit, car il se dépouille comme le serpent, sinon la mue l'épuise. La matrice d'une hase séchée, broyée et bue, fait concevoir des filles [31].

Tous les deux en boiront. D'autre part, si c'est un garçon qu'on désire, boire de la mercuriale fait concevoir des garçons. Et si c'est un fille qu'on désire, cela fait concevoir des filles. Mais tous les deux boiront quand la lune est croissante, pendant 12 jours.

(34) 34. *Pour qu'une femme déflorée ait l'air d'être vierge*. Broie de la tige de consoude et applique. Ou bien fais bouillir de l'alun feuilleté avec des feuilles de laurier et fais baigner.

(35) 35. *Pour savoir si une femme est vierge* [32]. Mets une fève dans un vase neuf, fais uriner la femme dedans et si la fève gonfle, la femme est vierge; sinon, elle a été déflorée. *Autre*: fais une fumigation de pierre de gagas [33] et si la femme urine, elle est déflorée; sinon, elle ne l'est pas.

[30] Cf. HIPPOCRATE, *De la nature des femmes* II 214 (Littré VIII, 424); ARISTOTE, *Génération des animaux*, 747 a; SORANOS, *Maladies des femmes*, I 11, éd. GOUREVITCH, I, p. 32. La remontée de l'odeur du pessaire vérifie que rien n'obstrue les conduits de la femme.

[31] Pour Galien, cet ingrédient passe pour favoriser la conception, sans précision de sexe: GALIEN, *Euporista*, II 26 b: Kühn 14, p. 476. Pline ajoute la précision inverse de notre texte: « On prétend que si les femmes mangent une matrice de hase, elles conçoivent des mâles » (*Histoire Naturelle* XXVIII, 248). Mais selon Wolphius, Priscien donne la même formule que Mètrodôra pour la même indication: *vulvam leporis siccam tere, et ambo bibant, et colant feminam* (*Gynaeciorum Harmonia*, p. 9).

[32] La question était probablement de première importance, car l'astrologie est aussi mise à contribution pour vérifier la virginité d'une femme: cf. *Laur. Plut.* 28, 33 (= CCAG I, 11), f. 112v: « A propos d'une femme, pour savoir si elle est vierge ou si elle a été déflorée ».

[33] Cf. PLINE, *Histoire Naturelle* XXXVI, 34: « En fumigation, (la pierre de gagas) fait reconnaître l'épilepsie et la virginité ».

(36) 36. *Pour une femme, afin qu'elle ne fornique plus*. Enduis tes parties naturelles avec de la bile du poisson que l'on appelle kauros [34], et garde-la, et tu n'iras plus forniquer avec un autre.

Autre, d'expérience: Casse des oeufs de traskonos [35] et enduis-en tes parties génitales, et garde-les. Si elle utilise ce poisson kauros, aucun homme ne s'unira plus avec elle.

(37) 37. *Pour qu'elle dénonce ses amants* [36]. Triture de la pierre de Magnès [37] et fais boire avec du vin pur; ce jour là elle ne se baignera pas, et le soir, quand elle ira se coucher, donne-lui le mélange à boire et qu'elle ne prenne plus rien d'autre. Dors la nuit avec elle et elle dénoncera ses amants.

Autre: Pose sur son coeur pendant qu'elle dort l'os fourchu d'un poussin domestique, et elle avouera à qui elle pense et qui l'a possédée. L'herbe d'alussos a le même résultat.

(38) 38. *Aphrodisiaque*. Prends une matrice de hase [38], fais-la frire dans une poêle de cuivre rouillée, verse dedans 3 litres d'huile de rose. Ensuite broie dans un baume odorant: graisse: 4 drachmes; fiente de crocodile [39]: 1 drachme; chyle de scorpion, flux sanguinolent: 2 drachmes; miel: 4 drachmes. Certains ajoutent un peu de graisse de saponaire. Enfouis [40] une chatte morte dans de la cendre pendant 3 jours: sa matrice sortira. Ce produit, tu ne le feras pas pour une femme pauvre, car tout cela t'est réservé.

(39) 39. *Autre, pour pousser des cris et produire des sons variés*: graines de Cnide sans l'écorce: 2 drachmes; myrrhe: 2 drachmes;

[34] Le mot καύρου est récrit au-dessus d'un mot gratté, de même que le mot τρασκόνου plus bas. Dans les *Kiranides*, une addition du traducteur latin, dans le chapitre des poissons, signale: *Sauri piscis fel litum mammis lac multum confert*.

[35] Γρασκόνου Kouzis; τρασκόνου manuscrit.

[36] DAREMBERG *(Notices et extraits des manuscrits médicaux)* signale un *Barocc*. 111, du 15ᵉ s., qui contient au f. 122 des « recettes attribuées à Stéphanos d'Athènes pour savoir avec combien d'hommes une femme a forniqué ».

[37] Le lapidaire orphique édité par Ruelle (p. 146.147) et sa paraphrase (p. 162-163) signalent une utilisation proche de la pierre de Magnès: « Si on pose en cachette cette pierre sous (les) vêtements (de la femme), celle qui est pure et qui aime son mari, pendant son sommeil, à cause de l'action naturelle de la pierre, enlacera son mari, celle qui est saisie de désirs impurs et adultères (...) tombera de son lit. ».

[38] Le mot est récrit sur un mot gratté qui est peut-être αἰλούρου (chatte): cf. la fin du paragraphe.

[39] La fiente de crocodile est utilisée plutôt comme cosmétique par les *Kiranides* (éd. Ruelle, p. 65).

[40] λοῦσον (lave) Kouzis; χοῦσον (enfouis) manuscrit.

poivre: 2 drachmes; graines de lierre noir: 12 drachmes; grains de raisin sauvage: 2 drachmes; et 2 vers que l'on trouve dans les bains, pourvus de leurs queues; miel en quantité suffisante pour que cela soit efficace.

(40) 40. *Sur les maladies qui surviennent aux seins*. Pour soigner les inflammations des seins, fais bouillir des bettes dans l'huile, jusqu'à ce qu'elles fondent, broie de la cire et ajoute-la à l'huile, confectionne un cérat avec les bettes broyées et applique en cataplasme. Ou bien oins avec du chyle d'arroche mélangé à de la graisse d'oie et de l'huile de rose, ou bien oins avec un jaune d'oeuf mélangé avec de l'huile de rose et du beurre.

(41) 41. *Pour soigner les seins* [41] *qui souffrent après un accouchement*. Pour les maladies qui font cailler le lait et qui s'accompagnent de crevasses et d'érysipèles, d'expérience, tesson de four [42]: 2 onces; blanc de césure: 5 onces; peau de rat: 1 once; chaux vive: 1 once; cire; huile en quantité suffisante. Fais un emplâtre et applique.

(42) 42. *Pour les indurations des seins*. Pigment syrien: 1 part; poix: 2 parts; résine: 3 parts; huile: 2 livres. Fais bouillir le pigment syrien avec l'huile jusqu'à ce qu'il soit pur, ajoute alors les autres ingrédients fondus, fais-en un emplâtre et applique [43].

(43) 43. *Pour les cancers des seins*. Fais bouillir des feuilles de lierre jusqu'à ce qu'elles soient ramollies, applique en cataplasme et fumige avec la décoction.

[41] Kouzis met ici le pronom au féminin pluriel (« les femmes qui souffrent); le manuscrit porte le masc./neutre pluriel (que nous rapportons aux seins). Kouzis a mis également le début de la recette au féminin pluriel, ce qui rend la phrase incompréhensible. Nous avons jugé bon de rétablir ici aussi le masc./neutre, désignant ici les maladies.

[42] Kouzis et le manuscrit portent ὄστρακος ἐκ λιβάνου. En réalité il faut lire ὄστρακος ἐκ κλιβάνου: les tessons de four sont utilisés principalement comme cicatrisant, aussi bien dans la médecine savante (GALIEN, *Simpl. med.* XI, 1, c. 26 sur les ὄστρακα = Kühn XII, 347; cf. aussi Oribase, éd. BUSSEMAKER-DAREMBERG, t. I, Paris 1851, p. 563, note au livre I, c. 8) que dans la médecine populaire (Pseudo-Dioscoride, Περὶ λιθῶν, éd. RUELLE, *Lapidaires grecs*, p. 182, c. 25-26: « Appliqué avec du miel, il soigne les seins enflammés et stoppe les ulcères »).

[43] Cette recette est pratiquement illisible sur le manuscrit. Nous traduisons le texte de Kouzis.

Autre: litharge de bonne qualité, cuivre brûlé, plomb brûlé. Fais bouillir avec de l'huile et oins.

(44) 44. *Pour toute affection des seins*. Broie du fromage de hase avec de l'eau et oins, ou bien broie de la terre de Kimôlos ou de Chios, broie semblablement du blanc de céruse et de la litharge avec de l'huile et du vinaigre et oins.

(45) 45. *Pour les douleurs aux seins*. Chyle de rue, chyle de menthe, chyle de vivace, de morelle, de coriandre, de lierre, de pariétaire et de chou, un peu de beurre, un jaune d'oeuf, de l'huile de rose. Mélange le tout et fais des onctions tièdes. Soigne aussi les érysipèles.

(46) 46. *Pour provoquer la montée de lait*. Tamise du sésame, broie et fais boire chaud.

Produits pour la lactation: (...) de cumin, fais boire.

Pour faire couler le lait d'une femme: Poivre, gingembre, cumin d'Ethiopie, graine de rue; broie de chaque une quantité égale dans du vin parfumé, confectionne des pastilles de la grosseur d'une obole, fais boire à jeun dans du vin miellé. Fais boire au petit matin du chyle de froment avec de la racine de fenouil [44]; même chose avec du sésame dans de l'hydromel, ou du basilic, ou de la myrrhe, ou de l'encens.

(47) 47. *Pour tarir le lait d'une femme*: Bassine avec de l'eau de mer chaude [45], oins avec du chyle de morelle, enduis de blanc de céruse broyé. Si les seins connaissent une inflammation, broie du cinnamome avec de l'écume de natron en quantités égales, incorpore à un cérat de rose, applique en emplâtre sur tout le sein, ou bien broie de la terre de Kimôlos dans du vinaigre, ou de la terre de Chios, et oins.

[44] Le fenouil est largement utilisé pour favoriser la lactation: cf. PLINE, *Histoire Naturelle* XX, 256-257 qui reprend Oribase et Dioscoride.

[45] Soranos écrit au contraire, pour l'accouchée qui ne veut pas nourrir: « Il faut se défier des applications d'eau chaude salée, de saumure vinaigrée ou d'eau de mer, car leur caractère irritant augmente l'inflammation. » (*Maladies des femmes* II, 3, éd. GOUREVITCH II, p. 15). Notre auteur semble donc relever d'une tradition populaire dont se défie la médecine savante.

(48) 48. *Pour conserver des seins petits*: Broie de l'herbe de mélisse, applique en emplâtre sur le sein seulement et pas entièrement; ou bien de la ciguë en cataplasme pendant trois jours, ou bien de la graine de pavot avec de l'eau de pluie: fais bouillir, broie et fais un cataplasme, applique par un bandage de bandelettes pendant trois jours [46].

(49) 42. *Pour redresser les seins relâchés*. Prends de la terre que les foulons utilisent, soit les parties bien lissées: 1 part; broie avec un peu de miel et oins; ou bien prends du blanc de céruse, mélange avec du chyle de jusquiame, ajoute de l'huile de jonc en quantité suffisante, oins-en les seins.

(50) 43. *Pour conserver des seins petits et droits*. Cueille de la racine de plantain au décroît de la lune et applique en bandages sur les seins. Si tu veux éprouver le remède, attache-le autour des cornes d'un bélier ou d'un veau, et si les cornes poussaient, elles demeurent au même point et ne grandissent pas; si elles ne poussaient pas, elles ne sortent pas. L'herbe de mélisse donne les mêmes résultas.

(51) 44. *Autre*: Broie de la ciguë et applique en cataplasme; alun feuilleté: 2 drachmes; noix de galle encore vertes: 2 drachmes; hache finement, mélange avec du vin noir âcre, confectionne un cérat épais, oins les seins circulairement; applique de la terre de Samos et de Kimôlos ou du lierre.

(52) 45. *Pour rendre les seins brillants et beaux*: Dilue dans du vin parfumé des graines de vesces, applique en cataplasme. Ou bien applique en cataplasme du fénugrec bouilli dans du vin et broyé, ou bien broie de la graine de lin pareillement ou du chyle d'orge ou de gruau avec du vin ou de l'amidon pareillement. Ou broie du lierre et de la litharge avec du vin et applique en cataplasme.

(53) 56. *Pour rendre le visage blanc et brillant*. Broie de l'alun blanc dans de l'eau, oins le soir et lave le matin. Ou bien broie de la terre de Chios [47] ou de Kimôlos ou du natron ou de la litharge en quantités égales avec du vinaigre et oins, soir et matin.

[46] D'après *Gynaeciorum Harmonia*, Priscien recommande les mêmes recettes pour conserver des seins petits aux jeunes filles (p. 87).

[47] Pline signale l'utilisation cosmétique de la terre de Chios: *Histoire Naturelle* XXXV, 56.

(54) 57. *Pour rendre le visage lumineux.* Voici comment procédait Bérénice la reine d'Egypte, qui se fit appeler Cléopâtre [48]. Ayant mis du bois de cerf [49] dans un vase neuf, elle le fit cuire dans un four et en le retirant elle trouva qu'il était devenu très brillant; l'ayant broyé avec du lait, elle s'en oignit.

(55) 58. *Autre*: Broie du nielle, du fénugrec et de la graine de lin avec du vin parfumé et applique en cataplasme.

(56) 59. *Pour rendre le visage brillant.* Oins-le avec de l'amidon, de la graine de vesce et de la fleur de froment mélés avec un blanc d'oeuf. Oins avec du chyle de froment et du chyle d'orge mêlés avec du miel.

(57) *Lotions pour le visage, le cou, les mains, les pieds*: Terre de Kimôlos: 1 livre; terre de Chios: 2 livres; racine d'iris: 6 livres; racine de saponaire: 6 onces; racine séchée d'arum: 2 onces; racine de cyclamen: 7 onces; hache, tamise et laisse reposer. Au moment de l'utiliser, dilue la quantité nécessaire et oins avec du vin parfumé. Lorsque cela commence à sécher, lave à l'eau et essuie avec un linge propre.

(58) 61. *Pour faire cesser les odeurs corporelles*: Pétales de roses séchés: 2 drachmes; myrrhe pure: 20 drachmes; racine d'iris: 10 drachmes. Broie avec du vin parfumé, confectionne des pastilles. Au moment d'utiliser, broie dans du vin parfumé et applique au sortir du bain.

(59) 62. *Préparations de fumigations.* Epi de nard, casse, roseau aromatique, cypirus, safran, costus, encens, myrrhe, gomme de styrax en quantités égales. Pépins de raisin, vin parfumé, miel de bonne qualité. Hache les ingrédients secs, tamise. Ajoute aux ingrédients fondus et confectionne des pastilles. Au moment d'utiliser, pose sur des charbons et fais brûler.

[48] Sur Cléopâtre, cf. notre introduction. Dans les divers fragments édités de la pseudo-Cléopâtre, nous n'avons trouvé nulle trace du présent remède.

[49] Le bois de cerf est largement utilisé dans la médecine populaire: cf. le *Lapidaire orphique*, éd. Ruelle, p. 144 et sa paraphrase p. 161. Une pierre ἐλαφοκερατίτης, qui ressemble au bois de cerf, est également utilisée contre la calvitie, et comme philtre d'amour: cf. Pseudo-Hippocrate, ʽΕρμηνεία περὶ ἐνεργείας λιθῶν, éd. RUELLE, *ibid.*, p. 188.

(60) 63. *Autre. Préparation de fumigation.* Girofle: 1 once; casse: 2 onces; myrrhe, roses, amome: 4 onces de chaque; roseau: 3 onces; feuille de costus: 1 once; baume en quantité suffisante.

(61) *D'Andromaque: a) Thériaque d'Andromaque* [50]: mie de pain trempée dans du jus de scille: 6 onces; mixture adoucissante: 3 onces; poivre: 3 onces; roses séchées, agaric, ail, navet sauvage, iris, cinnamome, casse, chyle de réglisse, suc de baumier, gingembre, safran: 12 drachmes de chaque. Rhubarbe, racine de quintefeuille, calament de montagne, une touffe de marrube, des rangées de grappes de lierre et de feuilles de persil sauvage, costus, poivre blanc, gros poivre, dictame, encens mâle, acorus, fleur de lentisque, térébenthine de Chios, casse, fleur de nard: 6 drachmes de chaque. Gentiane, tête chauve de styrax, seseli, graine de thlaspi, graine d'ammi, touffe de germandrée, chyle d'hypocyste, feuille de bétel, nard celtique, anis, rhubarbe, coriandre sèche, valériane, acacia, gomme d'hypéricon, graines de cardamome: 4 drachmes de chaque. Panais, galbanum, baume de panax, sagapenum, bitume de Judée, touffe de petite centaurée, castoreum, aristoloche: 2 drachmes de chaque. Deux cyathes de vin doux, 2 cyathes de miel.

(62) *b) Autre thériaque*: Agit contre les morsures de bêtes sauvages et de serpents et contre les coliques et les dysenteries: castoreum, gomme de styrax, graine de jusquiame, suc de pavot, touffe de pavot, asarum: 1 drachme de chaque. Ajoute du miel en quantité suffisante.

(63) *D'Andromaque: thériaque contre les effets des poisons mortels et contre les morsures d'aspic et les morsures de vipère, les piqûres de scorpion et de tarentule.* Iris, baume de panax, racine d'encens, suc de pavot, gingembre: 4 drachmes de chaque. Aristoloche: 9 drachmes; rue sauvage: 6 drachmes; cumin: 3 drachmes; gingembre, castoreum, serpolet: 3 drachmes de chaque; farine de vesce: 16 drachmes. Miel en quantité suffisante. Elle réchauffe et dessèche en premier lieu, mais elle est subtile et pour cela elle a un effet dila-

[50] Il s'agit d'Andromaque le jeune, fils d'Andromaque médecin de Néron, et auteur d'un traité sur la préparation des remèdes. La thériaque ici consignée présente une version corrompue ou corrigée de la formule de la thériaque d'Andromaque telle qu'on la trouve citée par Galien dans son *De antidotis* I, 7 (Kühn XIV, p. 42-43).

tant et relâchant. Si donc elle est fraîche, il faut la faire bouillir dans une huile dont la fleur a été peu exposée au soleil. Mais si elle est sèche, il convient de l'humecter auparavant avec un peu de vinaigre, puis de la faire bouillir avec l'huile. En outre, quand la matière a absorbé l'huile, elle évacue en l'aspirant (la matière toxique) chez ceux qui sont atteints à la tête, et n'attire pas d'autre (matière), ce qui ne survient avec aucun autre remède.

D'autre part, Nachepsô [51] l'Egyptien recommande de recueillir la fleur même de la camomille pure en pleine floraison et de la hacher dans un mortier, puis d'en dissoudre une bonne partie dans un vase et de modeler des pastilles de taille égale, de les faire sécher soigneusement à l'ombre et de les mettre de côté.

Au moment d'utiliser, broie une pastille et ajoute de l'huile de première pression en quantité suffisante, oins tout le corps de la tête aux pieds, pour tous ceux qui ont de la fièvre, et réchauffe le corps avec une couverture, car il dit que cela provoquera une transpiration bénéfique chez les gens à sauver, qu'ils seront délivrés de leur fièvre, qu'il a expérimenté cela en beaucoup de cas, et que c'est particulièrement commode d'avoir cela en voyage parce que c'est facile d'emploi. Mais il recommande à ceux qui ont de la fièvre de boire l'équivalent d'une drachme chacun avec de l'eau chaude.

(64) *Autre*: La vertu des roses consiste dans une vertu humide et chaude mêlée à deux qualités: amère et resserrante, c'est pourquoi les vers de terre la digèrent bien.

(65) *25. Autre*: La racine de cyclamen est très réputée: elle purge ceux qui sont atteints de jaunisse et ceux dont des épanchements de bile affectent tout le corps; on en donne 2 drachmes ou plus selon la puissance. Il y a aussi un errhin [52] merveilleux pour la tête: 1 drachme de la racine de sorbier et 22 grains de girofle. Inhalé par les narines, purge bien les humeurs épaisses et visqueuses, et par là soigne les céphalées chroniques.

[51] Nachepsô ou Nechepsô est un auteur plus ou moins légendaire de la littérature hermétique. Il aurait rédigé avec le prêtre Pétosiris, à la suite d'une révélation d'Asklépios et Anubis, un manuel de médecine astrologique dont il subsiste des fragments. Il est cité par Aétios d'Amida (II, 19; 47). Sur la légende de Néchepso, cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris, 1944.

[52] Un errhin est un remède nasal composé de poudres insufflées dans le nez à l'aide d'un tuyau, de façon à purger la tête en provoquant l'évacuation des humeurs nocives.

(66) *Sur la fève*: On croit que la farine de fève a une action sur les contusions qui affectent les ligaments et les os, quand on l'applique avec de l'oxymel.

Sur la rue [53]: Le chyle de la rue cultivée mélangé avec du miel passe pour procurer une vue perçante. Il est utile aussi aux goutteux et très bénéfique pour les enflures des genoux.

Sur l'herbe sacrée: Archigène [54] dit que cette herbe bouillie avec de l'huile soigne toute céphalée chronique et empêche la chute des cheveux. La décoction de la racine fait cesser les maux de dents quand on la garde en bouche, et soigne les ulcèrations de la bouche. Donne également cette décoction aux lépreux.

(67) *Antidote* [55] *astringent contre les hémorragies, le flux féminin des règles et les hémorroïdes (d'expérience)*: Pommes de pin purifiées: 4 drachmes [56]; épi de nard: 1 drachme; safran: 4 drachmes; anis: 1 drachme; dattes trempées dans du vin âcre ou du vinaigre: 4 drachmes; hache, tamise, mélange avec les dattes broyées, confectionne 6 pastilles. Au moment d'utiliser, donne deux pastilles avec deux cyathes d'eau.

(68) *2. Pour faire cesser les crachements de sang*: boutures de mûres; écrase dans du vinaigre, donne à boire: fait cesser aussitôt les crachements de sang.

(69) *Pour tarir le sang qui vient des entrailles*: Ecrase de la germandrée dans du vin vieux âcre, donne à boire chaud pendant trois jours.

(70) *Eprouvé contre les crachements de sang*: Amidon, blanc de céruse, encens, argile de Lemnos, en quantités égales. Réduis en poudre et donne une cuiller avec de l'oxycrat [57].

[53] Les vertus de la rue pour la vue sont attestées chez de nombreux auteurs: cf. Pline, *Histoire Naturelle* XX, 134-135; Dioscoride, III, 45, 4; *Géoponica* XII, 25, 4-5.

[54] Médecin pneumatiste de l'époque de Trajan, cité par Galien et Aétios d'Amida.

[55] Galien définit ainsi les antidotes (*De antidotis* II, 6; Kühn XIV, p. 135): « non seulement les remèdes que (les médecins) utilisent contre les poisons mortels, mais aussi ceux qu'ils utilisent contre les morsures des animaux venimeux, et également contre des maladies des entrailles, surtout chroniques, ou des ulcères ».

[56] 1 drachme Kouzis; 4 drachmes manuscrit.

[57] A cet endroit, dans le manuscrit, une note marginale, presque illisible, pourrait se lire ainsi (sous toutes réserves): 'Τέλος βιβλίου Μητροδώρας': nous aurions alors la fin du traité de Mètrodôra, la suite n'étant qu'une liste de recettes d'origines diverses.

(71) *Sur les contrepoisons*: Contrepoison de Dèmocratès [58]: feuilles de rue: 20; graine de touffe d'origan: 1; graines de pomme de pin; broie, prends et verse abondamment. Absorbé dès le lever, fera fuir la mort dégoûtée.

(72) 6. *Antidote*: Combat tout poison administré, procure aussitôt l'effet contraire et force à vomir le poison absorbé. Argile de Lemnos, graines de genièvre: 1 drachme de chaque, tribélia [59]; ajoute de l'huile et donne l'équivalent d'une noix pontique avec de l'eau tiède ou de l'origan, à boire avec de la lessive de cendre et du vin doux.

(73) 7. *Béchique nécessaire*: pour la toux, la dyspnée chronique, la pleuritis, les crachats purulents: poivre blanc: 1 once [60]; cardamome: 1 once; pavot: 3 onces; gingembre: 3 onces; safran: 3 onces; soufre vierge: 3 onces; miel purifié: 3 livres. La dose est de la grosseur d'une noix pontique. Soigne la dyspnée quand il est bu en petite quantité avec de l'hydromel, et la toux semblablement. Pour les malades des entrailles et les dysentériques, mélange dans de l'eau du chyle de raisin vert ou une petite cuiller d'épine d'Egypte.

(74) 8. *Béchique, d'expérience*: graines de laurier: 3; grains de poivre: 9; broie dans de l'eau et utilise.

(75) 9. *Pastilles béchiques*: gomme à encens, centaurée, pavot thébaïque, galbanum [61]; prends en quantités égales, confectionne des pastilles de la grosseur d'un grain de vesce, donne-s-en 3 au coucher.

(76) 10. *Pour faire concevoir une femme qui ne conçoit pas, même si elle est stérile. Eprouvé.* Aussitôt après ses « lochies », prends de

Mais la lecture est trop conjecturale pour étayer solidement ce qui reste une simple hypothèse.

[58] Dèmocratès ou Dèmocratès d'Athènes est souvent cité par Galien dans son *De Antidotis* qui conserve plusieurs de ses formules. D'autres fragments de son oeuvre sont rassemblés par Bussemaker dans ses *Poetae Bucolici et Didactici*, Paris, 1851. Je n'ai pas trouvé la présente formule dans ces fragments.

[59] Πριβέλια Kouzis; τριβέλια manuscrit. Τριβέλιον est mentionné par Du Cange, *s.v.*, comme équivalent du latin *terebellum*, avec une occurence dans *Geoponica* c. 35.

[60] 3 onces Kouzis; 1 once manuscrit.

[61] Dioscoride recommande le galbanum contre la toux: III, 83, 1.

l'herbe de dragon, fais bouillir quatre ou cinq fois: fais bouillir une fois, jette la première eau, et ainsi de suite; arrange-s-en une petite coupe avec de l'huile de sauce au vin, fais manger à jeun sans pain. Puis que la femme reste sans boire et sans manger plusieurs heures, et elle concevra bientôt. Qu'elle ne se baigne pas pendant trois jours après avoir mangé cela, c'est d'expérience.

(77) 11. *Si une femme a de la barbe, pour qu'elle tombe et ne repousse pas*. Oeil de boeuf sauvage, fiente de chèvre et natron: broie en quantités égales, fais tremper dans l'eau, oins; peu de temps après, qu'elle aille se laver au bain. Une fois entrée dans le bain, qu'elle y reste un moment. Quand elle en sort, elle constatera que ses poils de barbe sont tombés et ils ne reviendront plus. C'est éprouvé.

(78) 12. *Pour soigner la langue divisée et le palais en feu*: Glaukion en poussière; broie avec de l'eau, oins et aussitôt cela soignera toute la bouche.

(79) 13. *Pour soigner la langue râpeuse et qui envoie de la salive*: Broie de la graine de coriandre avec du vin, oins et rince. S'il y a beaucoup de salive, broie en même temps de la noix de galle et de la morelle avec du vinaigre, rince.

(80) 14. *Pour faire cesser le flux de ventre*: Fais bouillir (de l'urine) de bouc [62] dans du vin âcre, fais boire un cyathe, cela cessera sur le champ.

(81) 15. *Plat pour les dysentériques, agit aussi pour ceux qui crachent le sang*: Prends de la racine de grande consoude, cuis soigneusement aussi des dattes; ensuite, accommode et ajoute des oeufs et fais manger.

(82) 16. *Diospolite* [63] *efficace contre les gaz errants, les aigreurs d'estomac et les dyspepsies*: cumin brûlé: 3 onces; persil sauvage: 6 onces; gingembre: 1 once; poivre: 1 once; feuilles fraîches de rue: 2 onces; bernicaire: 6 onces; miel purifié en quantité suffisante.

[62] Le texte grec ne précise pas l'ingrédient tiré du bouc et n'emploie que l'adjectif « de bouc » au neutre. Le contexte nous permet de hasarder « urine ».

[63] Médicament composé.

(83) 17. *Emplâtre ombilical purgatif, d'expérience*. Applique quatre doigts sur le nombril, en carré. Outre la purgation utile, enlève et expulse aussi les embryons morts et vivants. Farine d'ivraie: 1 once; scammonée: 1 once; baies de daphnécnidium: 4 onces; ellébore blanche: 1 once; gingembre: 4 drachmes; concombre: 2 onces; euphorbe: 2 onces; bile de taureau: 1 once et demie; térébenthine: 1 once et demie; épurges: 1 once. Broie et amalgame le tout, applique sur un linge ou oins. C'est éprouvé.

(84) 18. *Emménagogue, d'expérience*. Pour faire secréter même les vieilles femmes et amener leurs règles. Gingembre de trou: 1 drachme; pouliot: 1 drachme 1/2; séséli: 1 g. 1/2 [64], broie et fais boire avec un bon vin. Eprouvé.

(85) 19. a) pierre de gagas: 2 drachmes; galbanum: 1 drachme; mélange et fais durcir, traite bien la femme en fumigation. Efficace et éprouvé.

(86) b) sauge, rue, pouliot, armoise, aneth: 1 once de chaque; grains de poivre: 20; fais bouillir avec 2 xestes d'eau, jusqu'à réduction à 1 xeste, ajoute du miel en quantité suffisante et fais boire à jeun deux cyathes. Quand la femme a bu, fais-la lever et tu seras émerveillé.

(87) *Pour donner un beau teint à celles qui ont le teint brouillé*. Mélange du lait de vache avec de l'huile d'olive non mûre, fais boire: c'est admirable.

(88) *Pour amener les règles et l'urine sans danger*. Hache de la camomille séchée, tamise, mets dans du vin, administre la valeur d'une noix pontique avec le vin.

(89) 20. *Potion pour l'érection*. Encens mâle: 1 g.; gingembre de trou: 1 g.; euphorbe: 3 keratia; poivre: 5 g.; satyrion: 1 g.; thym: 1 once; graines de roquette: 6 onces. Incorpore à du vin doux de Crète, confectionne des pastilles d'une drachme chacune. Une pastille avec du vin aromatisé dans le bain.

[64] Une note marginale précise: « le gramme comporte 6 ξυλοκέρατα ». Le *Thesaurus* de Stephanus, *s.v.*, précise que ξυλοκέρατα est employé à basse époque pour κέρατα (1/3 d'obole).

(90) 21. *Aphrodisiaque pour l'érection et pour concevoir*. Si le pénis de l'homme a éjaculé avant le moment de l'union et s'est uni ensuite, la femme ne le sentira pas avec un grand plaisir. Mais si la femme s'unit après avoir enfoncé (ce produit) dans (son vagin) [65], l'érection et le plaisir de l'homme seront grands. Graine de satyrion: 1 once 1/2; poivre: 1 drachme; alun feuilleté: 2 drachmes; bonne cire sèche: 2 onces; laisse reposer dans un vase en verre.

(91) *Onguent. Onguent pour l'érection*. Euphorbe, graine de roquette, poivre, satyrion: 6 g. de chaque; baume, laurier: 4 drachmes de chaque. Utilise le long du flanc, du bas-ventre et sur les parties génitales. *Autre*: graine de roquette: 2 g.; poivre: 1 g.; broie dans du vin, fais boire. *Autre*: graine d'aneth bien mûr: 1 drachme; broie dans du vin, fais boire.

(92) 22. *Potion. Potion pour l'érection, d'expérience*. Urine de lézard et gingembre, graine de cresson, graine de roquette, camomille: 2 drachmes de chaque; poivre, girofle: 1 drachme de chaque; en tout 9 g., pour certains 6 g., pour d'autres 3 g. [66] Après un premier mélange dans un vin aromatisé, fais chauffer, fais boire à jeun et au coucher. Eprouvé. J'ai donné cette potion à jeun 4 g. et 1/2, et au coucher 4 g. et 1/2, mélangé dans du vin aromatisé bien chaud, et j'ai constaté le résultat. *Autre*: Pour un plaisir de qualité supérieure, voici une potion: baie de lierre noir, graine de camomille, crêtes de jonc aigu: 4 drachmes de chaque; graine de marrube, graine de roquette, satyrion: 2 drachmes de chaque; poivre: 1 drachme; mélange dans du vin, confectionne des pastilles (...) et donne à l'homme avec du vin, pendant ou après le bain, quand il se prépare à l'érection, et fais boire une décoction de pois chiches (...) et trois cyathes de chaque, broie 3 oboles de menthe saupoudrée, mais que personne ne mange après avoir pris cette pastille, mais boire beaucoup de vin.

(93) 23. *Diurétique*. 5 drachmes du bulbe supérieur du satyrion excitent le sexe; le bulbe inférieur, qui est un antidote, attire l'urine vers les bas. Grains de poivre blanc: 8 drachmes; écorce d'encens: 1

[65] Sous toutes réserves. Le texte porte ἐν κρόδει ἀναλαβοῦσα. L'inversion κροκορ est fréquente, et la graphie κορδή pour χορδή (boyau, intestin) est attestée par Du Cange.

[66] 6 Kouzis (ce qui rend le texte incompréhensible): 3 manuscrit.

drachme; graine de roquette: 2 drachmes; urine pure de lézard: 1 drachme; mettre dans du vin de Crète doux: une dose. Solution avec du vin pur: une graine blanche de laitue, broie, fais boire avec deux cyathes d'eau.

(94) 24. Urine de lézard: 4 drachmes; gros poivre: 1 drachme; poivre commun: 1 drachme; graine de roquette: 16 drachmes; graine de satyrion: 1 drachme; miel: 1 drachme; confectionne des pastilles d'une drachme chacune; donne-s-en une avec du vin.

(95) 25. *Bandage pour les contusions, les coups, les entorses et les douleurs des reins*. Gomme d'ammoniaque, encens, gomme de lentisque, colophane, poix sèche en fumigation: réduis en poudre, ajoute un blanc d'oeuf gluant, utilise avec de l'étoupe.

Pour expulser les embryons morts: excrément de chien en fumigation; aide aussi à l'accouchement.

(96) 26. *Ovule gynécologique pour la matrice souffrant d'écoulements, ulcérée, et pour le cancer chronique*. Feuilles de ronce, lentille d'Alexandrie, feuilles de myrte, feuilles de jonc, roses séchées, fénugrec, graine de lin; plonge tout cela dans l'eau et fais bouillir, pour faire épaissir; filtre, injecte en quantité suffisante.

(97) 27. *Emplâtre ombilical, pour faire sortir les embryons et les règles; appliqué sur le nombril il vide aussi le ventre, et fait vomir si on l'applique sur l'estomac*. Elateryon: 3 drachmes; pulpe de coloquinte: 3 drachmes; scammonée: 1 drachme; épurge purifiée: 1 drachme; suc d'euphorbe: 1 drachme; copeaux de fer: 1 drachme; racine d'élateryon: 1 drachme; broie avec de l'huile salée et utilise. Moi j'ai imaginé de faire cet onguent comme l'excellent Alexandre [67] l'a utilisé dans les cas les plus sérieux; en effet, il en a oint le ventre de ceux qui ont des estomacs durcis, et ils en ont été assouplis de façon étonnante.

(98) 28. *Pour soigner une femme enceinte affaiblie par la bile*. Répands du chyle d'orge, du sumac syrien ou du chyle qui provient des mûres, qu'elle le consomme froid et cela s'apaisera.

[67] Je n'ai pu trouver chez Alexandre de Tralles de trace de ce remède.

(99) 29. *Onguent pour les mauvaises dartres, d'expérience*. Chaux vive: 4 g.; arsenic: 1 g.; écume de natron: 1 drachme; bonne saumure en quantité suffisante; fais-en un mélange gluant et oins avec une plume la partie la plus épaisse, laisse sécher; cela tombera avec la croûte au bout de sept jours; ensuite utilise un emplâtre de dattes jusqu'à cicatrisation.

(100) *De Galien. L'emplâtre de dattes de Galien* [68]. Litharge broyée: 3 livres; pyrite de cuivre: 4 onces; vieil axonge non salé fondu: 2 livres; huile vieille: 3 livres; tout d'abord délaie la pyrite de cuivre dans un peu d'huile, puis mélange toute l'huile avec la litharge, ajoute l'axonge fondu, verse dans une marmite, fais cuire à feu doux, remue avec une spatule de palmier.

(101) 31. *L'emplâtre au levain*. Agit contre les maladies de la rate, dissout et fait disparaître toutes les indurations, les fissures, les excroissances, les bubons, les écrouelles, les pustules, les furoncles: cire, pomme de pin, levain d'orge: 6 onces de chaque; encens, fumigation d'ammoniaque, sel brûlé: 1 once 1/2 de chaque; natron: 2 onces; galbanum: 1 once; térébenthine: 1 once; huile vieille ou huile de courge: 4 onces; vinaigre en quantité suffisante.

(102) 62. *Sur les remèdes externes contre les brûlures d'estomac*. Applique à l'extérieur une vessie emplie d'eau froide ou de neige; verse des morceaux de citrouille ou de sésame cru, mouillé d'eau et broyé, ajoute de l'huile de rose et fais un cataplasme, surtout chez ceux qui ont de la fièvre. Ou bien broie des feuilles vertes de pommier, ou des coings, ou des dattes, ou des nèfles, avec un cérat ou du fromage blanc dans de la farine d'orge, fais un cataplasme utile pour tous, comme ce que tu as employé contre les maux du cardia [69].

(103) 63. *Sur ceux qui ont des flatuosités dans l'estomac à cause de la bile noire*. Pour ceux qui ont des flatuosités dans les hypocondres et l'estomac, quand le superflu de la bile noire s'y dissout, ap-

[68] Bien que cette recette ne comporte d'autre élément du palmier que la spatule, nous avons gardé le nom d'emplâtre de dattes qui est le sens le plus fréquent de cette expression.

[69] Ce chapitre commence la série des citations tirées d'Alexandre de Tralles, *Thérapeutique*, éd. Theodor Puschmann, t. I et II, Vienne 1878-1879. Ici: II, p. 267.

plique des éponges imbibées de vinaigre très âcre; ou bien fais bouillir des feuilles de lierre dans du vin et applique en cataplasme. Ou bien de la bouse de vache sèche ou cuite dans du vin. Si les vents se situent surtout au milieu de l'estomac, fais une décoction de calament, en ôtant l'eau, mélange un peu de miel et un grain de poivre; administre en potion. Cela fait disparaître les vents mais n'agit pas sur les dyscrasies chaudes, même chez ceux qui génèrent de la bile noire par dessèchement, mais au contraire chez ceux chez qui se produit la bile mélancolique [70].

(104) 64. *Remède à base de fruits pour réveiller l'estomac chez les céliaques et les dysentériques*. Coings, sumac rouge: 1 drachme de chaque; truffes: 7 conges; nèfles: 8; pile les fruits et jette-les dans l'eau; fais cuire avec soin et quand ils sont fondus, jette l'eau et fais cuire à nouveau, jette le jus des fruits, et après avoir fait réduire au tiers ajoute 4 livres de miel attique, fais cuire sur des charbons en remuant constamment; quand c'est devenu solide, ôte du feu et fais absorber [71].

(105) 65. *Emplâtre stomachique pour ceux qui ont des écoulements d'humeurs, pour les fièvres et les coliques, ... et pour ceux qui vomissent la nourriture*. Myrrhe, safran, aloès, mastic, absinthe, gomme de styrax: 1 once de chaque; cire, nard, dattes sèches: 1 livre et demie de chaque; vin de l'Adriatique en quantité suffisante; fais infuser les dattes. Certains ajoutent 3 onces de cire et de nard aux ingrédients secs broyés avec la gomme de styrax, mélangent, amalgament et broient le tout, puis utilisent. Mais nous, nous mettons 1 livre de chaque et cela nous semble meilleur [72].

(106) 66. *Autre emplâtre, pour ceux qui ont l'estomac fatigué et ceux qui ne peuvent pas garder la nourriture*. Dattes sèches: 3 onces; oenanthe, cire: 1 livre de chaque; mastic, encens, acorus: 1 once de chaque; vin en quantité suffisante. Broie les dattes dans le vin, pulvérise les ingrédients secs ensemble puis fais fondre la cire avec 3 onces de nard, confectionne un cérat, jette-s-y les ingrédients secs broyés, amalgame et utilise [73].

[70] *Id.*, II, p. 267-269.
[71] *Id.*, II, p. 269.
[72] *Ibid.*
[73] *Ibid.*

(107) 67. *Autre: Emplâtre stomachique fortifiant de même*. Oenanthe, raisin vert, fleurs de rosiers, aloès hépatique, noix de galle, acacia, fleurs de grenadier sauvage, grenades: 1 once de chaque; dattes fraîches, cire vierge, huile de lentisque: 1 once et demie de chaque; coings à la pulpe enrobée et cuite dans la graisse: 3 onces; safran, absinthe: 1 drachme 1/2 de chaque; huile de coing: 8 drachmes; délaie dans du vin parfumé et utilise [74].

(108) 68. *Autre*: Pour un estomac encombré d'humeur et pour le spasme du chien: noix de galle encore verte: 4 onces; natron: 6 onces; alcydonium: 4 onces; strouthios: 1 once; chicorée: 3 onces [75].

(109) 69. *Autre*: Fais boire une décoction de raisin et fais manger les raisins [76].

(110) 70. *Sur les antidotes pour une dyscrasie froide qui empêche de digérer la nourriture*. C'est un excellent remède qui donne ses meilleurs résultats quand on le prend par voie orale [77]. Excellent stomachique pour ceux qui ne peuvent pas manger: graine d'aneth, graine d'ache, graine de cumin, graine d'ammi: 1 drachme de chaque; rue: 1 poids et 1/2, c'est à dire 4 oboles; amalgame à du miel et donne la valeur d'une fève d'Egypte.

(111) 71. *Autre*: Le jus d'un chou cultivé dans des lieux arides est donné à ceux qui souffrent de l'estomac, bouilli avec du miel; utilisé en électuaire, il fait cesser l'écoulement d'humeurs.

(112) 72. *D'Alexandre. Pour les stomachiques, le remède à base de citron*. Poivre: 1 drachme; calament: 2 drachmes; gingembre: 1 drachme; persil sauvage: 1 drachme; amome: 2 drachmes; mastic: 2 drachmes; vinaigre de citron: 4 litre et 1/2 [78]; cuis le jus avec le miel, jusqu'à ce que tout le jus soit évaporé; puis ôte de feu, fais fondre les ingrédients secs et donne une cuiller à jeun [79].

[74] *Id.*, II, p. 271.
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.* Mais la suite de ce chapitre ne se trouve pas chez Alexandre de Tralles.
[78] 1/2 litre Kouzis.
[79] Je n'ai pas trouvé ce chapitre ni celui qui le précède dans l'édition de Puschmann. C'est la deuxième fois que se trouve cité dans ce texte un Alexandre que je ne parviens pas à identifier, alors que les citations quasi-littérales d'Alexandre de Tralles sont anonymes.

(113) 73. *Antidote pour une dyscrasie sèche.* Persil: 1 once: calament: 4 onces; graine de fenouil: 3 onces; poivre noir: 2 onces; miel attique: 2 livres; mais si tu n'en as pas, un autre miel purifié; pour ma part, j'y ajoute 1 once de graine de roquette et cela réussit très bien dans tous les cas. Je mélange aussi 2 onces de sison de Syrie, 1 once de seseli et 6 onces de miel, ou même plus. Ce remède est très efficace et utile contre beaucoup de maux, non seulement pour ceux qui ont des flatuosités dans l'estomac et une apepsie persistante, mais aussi il amène les règles des femmes. Je l'ai utilisé chez les dyspnéïques et il a réussi contre toute espérance. La dose est de 2 cotyles, à donner le matin et au coucher. Ce remède est bon contre toute espèce de toux et contre les écoulements d'humeur de la tête vers la poitrine, et en général pour toutes les affections internes; il fait revenir l'appétit chez ceux qui l'utilisent de façon continue [80].

(114) 74. *Autre: Contre les mêmes affections.* Coing purifés et pressés après avoir été pilés: 3 livres; gingembre: 3 onces; poivre blanc: 3 onces. Ces remèdes sont très utiles aussi pour ceux qui ont une obstruction du foie; tantôt ainsi, tantôt même sans les produits secs, pour ceux qui souffrent d'une dyscrasie chaude; je l'utilise à la place du miel de roses, surtout quand nous voulons éviter de donner du vin [81].

(115) 75. *Pour l'estomac qui rejette la nourriture.* Aloès: 10 drachmes; roses sèches: 10 drachmes; broie et donne 3 ou 4 cotyles; si tu veux purger l'humeur qui se trouve dans l'estomac, mélange 1/2 drachme de mastic: cela purge bien [82].

(116) 76. *Pour les flatuosités de l'estomac et des intestins; agit aussi sur ceux qui souffrent d'apepsie, sur les hépatiques, ceux qui toussent, lorsque la cause en est un refroidissement.* Poivre: 2 onces [83]; livèche et ammi: 3 onces de chaque; graine d'épithymum purifié et pouliot sec: 1 de chaque; miel purifié en quantité suffisante.

[80] Ce chapitre donne, sous un autre titre, la recette annoncée plus haut (cf. note 60).

[81] ALEXANDRE DE TRALLES, *ibid.*, II, p. 273. Ce chapitre comporte une lacune par rapport à Alexandre (entre « poivre blanc: 3 onces » et « ces remèdes sont très utiles »).

[82] *Id.*, II, p. 275.

[83] 3 onces Kouzis.

Certains ont ajouté de la graine d'ache et de rue: 6 onces. La dose: une cuiller [84].

(117) 77. *Autre: Contre les flatuosités et le malaise et contre toute douleur* [85]. Poivre, persil: 2 onces de chaque; cumin. Donne après le bain [86].

(118) 78. *Autre: Pour ceux qui souffrent de l'estomac et du colon.* Iris d'Illyrie broyé et tamisé. Fais boire à jeun avec de l'eau chaude, et après le repas délayé avec du vin. La mesure de la dose est de 3 g. Ne le méprise pas: il agit bien [87].

(119) 79. *Autre: Efficace aussi contre beaucoup d'autres maux.* Livèche, ammi, graine d'ache, karon: 3 drachmes de chaque; 20 grains de poivre; miel en quantité suffisante. Donne une cuiller à jeun et au moment de dormir [88].

(120) 80. *Antidote stomachique amer.* Fleur de jonc, bois de baumier, mastic, nard en épi, asaret, safran: 1 drachme 1/2 de chaque; casse: 3 drachmes; aloès hépatique lavé et séché: 3 drachmes [89].

(121) 81. *Autre stomachique efficace aussi contre les crachements de sang.* Graine de persil, cumin: 4 drachmes de chaque; à prendre à jeun et le soir, bien mélangé [90].

(122) 82. *Onguent pour les indurations d'estomac.* Cire d'abeille, gomme de styrax: 3 onces; mastic: 1 once; térébenthine: 6 onces; vin nouveau; nard en quantité suffisante [91].

(123) 83. *Cataplasme émollient de bonne qualité.* Ce remède agit contre l'induration d'estomac, l'écoulement d'humeurs et la douleur,

[84] *Ibid.*

[85] *Ibid.*

[86] *Id.*, II, p. 277. Ce remède ne suit pas, dans l'édition de Puschmann, le titre qui le coiffe; il constitue un « Autre (remède) » par rapport au remède principal donné par Alexandre.

[87] *Ibid.*

[88] *Id.*, II, p. 279.

[89] *Ibid.*

[90] *Ibid.* Mais Alexandre porte comme titre de ce chapitre: « Contre les flatulences ».

[91] *Id.*, II, p. 295-297.

de sorte que celle-ci disparaît pendant trois heures après utilisation. Voici ce qui est inscrit: cire pontique: 6 onces; térébenthine: 3 onces; gingembre: 2 onces; suc de panax: 1 once; aloès: 3 onces; myrrhe, galbanum: 1 once de chaque. Broie la myrrhe dans du vin; verse les ingrédients secs sur ce qui a été liquéfié. Fais un bandage épais de 4 doigts [92].

(124) 84. *Emplâtre pour l'estomac de ceux qui ont une inflammation à cause d'une humeur froide*. Ce qui est le plus efficace, c'est le remède appelé « de bonne odeur », dont il existe de nombreuses préparations, mais celle que j'ai expérimentée est la suivante: bdellium: 1 once 1/2; cire: 1 livre; colophane: 2 livres; aloès: 2 onces; feuilles de myrrhe: 2 onces de chaque; propolis: 3 onces; térébenthine, encens: 3 g de chaque; nard en épi, cardamome: 1 once de chaque; onguent de belle couleur: 1 once 1/2; gomme ammoniaque: 1/2 once. Rien de plus estimable que cette préparation pour ceux qui ont une dyscrasie froide importante, une induration gênante, de l'inflammation, de la douleur, des affections non seulement à l'estomac mais aussi au foie; elle est utile aussi pour les douleurs dues aux intestins flatulents, aux coliques persistantes [93].

(125) 85. *Emplâtre*. C'est l'emplâtre sacré au mélilot et au cyphi. Je l'ai inscrit ici pour que ceux qui le cherchent le trouvent facilement. En voici la formule: nard celtique, cyperus, myrrhe: 10 onces de chaque; cardamome, safran, gomme ammoniaque: 8 drachmes de chaque; cyphi sacré: 12 drachmes; térébenthine: 8 drachmes; cire: 1 mine; huile parfumée: 1 cuiller. Ce remède agit non seulement chez ceux qui souffrent de l'estomac, mais aussi chez ceux qui ont des douleurs au foie et pour beaucoup d'autres cas [94].

(126) 86. *Onguent Polyarchion*. Agit dans les péripneumonies, les hépatites, les maladies de la rate, les hydropisies, les maladies des reins; agit aussi contre les affections qui concernent la vessie et la matrice, et contre toute douleur due aux nerfs.

Cire: 1 mine; misu: 1 mine; cyperus: 1 mine: gomme ammoniaque: 25 drachmes; bois de cinnamome: 25 drachmes; huile de

[92] *Id.*, II, p. 297.
[93] *Id.*, II, p. 297-299.
[94] *Id.*, II, p. 299-301. Pour l'emplâtre sacré, cf. F. Brunet, *Oeuvres médicales d'Alexandre de Tralles*, Paris, 1933-1935, vol. 4, p. 19, et la note correspondante.

cyprès: 1 xeste. (Vin d'Italie autant qu'il en faut) [95]. Utilise tantôt pur, tantôt en y ajoutant un cérat à l'huile de cyprus.

Autre: jus d'absinthe: 3 onces; oenanthe, nard: 3 onces de chaque; cire: 1/2 once. Fais fondre la cire, broie le nard avec les autres ingrédients, amalgame dans un cérat fraîchement préparé [96].

(127) 89. *Emplâtre pour les douleurs d'estomac*. Soufre sublimé: 2 onces; mastic: 2 onces; cire: 1 livre; huile d'iris: 1 livre 1/2. Broie ensemble le soufre et le mastic, fais fondre les ingrédients secs, pile au mortier, amalgame et utilise [97].

(128) 90. *Autre*: Contre toute inflammation de l'estomac et contre toute induration, et surtout dans les cas où il y a eu refroidissement et où une affection hydropique se prépare, enfin simplement dans les cas où se produit un écoulement d'humeur dans les hypocondres.

Gomme de styrax d'Isaurie: 3 onces; aloès hépatique: 3 onces; térébenthine, ladanum: 2 onces de chaque; bdellium transparent: 3 onces; axonge de porc récente: 3 onces; myron de nard: 2 onces; cire pontique: 12 onces; ail purifié: 3 onces; safran: 3 onces; vin parfumé en quantité suffisante [98].

(129) 91. *Onguent Marciatos pour l'estomac, et baume contre la dycrasie froide*. Il existe beaucoup d'autres remèdes réputés contre la dyscrasie froide, parmi les simples et les composés, mais le meilleur est celui qu'on appelle Marciatos; il est plus parfumé et émollient que ceux qu'on appelle « dékamyron » (aux dix essences) et « pentamyron » (aux cinq essences). Il ramollit l'induration et son usage tonifie l'estomac; en voici la formule de préparation: gomme de styrax de Kalamis: 4 onces; cire, moelle de cerf: 2 onces de chaque; térébenthine: 4; hysope: 1 once; suc de baumier: 1 once 1/2 s'il est frais, sinon 2 onces. Il faut mélanger avec 3 onces de nard et utiliser [99].

[95] Peu lisible. Je traduis la conjecture de Kouzis.
[96] *Id.*, II, p. 301. La formule d'Alexandre comporte beaucoup plus d'ingrédients que celle-ci.
[97] *Id.*, II, p. 302-303.
[98] *Id.*, II, p. 303.
[99] *Ibid.*

(130) 92. *Autre préparation très bonne de Marciatos*. Voici sa formule: gomme de styrax de Kalamis: 3 onces; moelle de cerf: 3 onces; aloès hépatique, mastic, nard, suc de baumier: 2 g. de chaque; cire: 5 onces. Prépare et utilise au moment opportun [100].

(131) 93. *Onguent myrokopon*. Il faut le préparer ainsi: myrrhe d'Ethiopie: 3 onces; myron de Syrie: 1 once; suc de baumier: 1 once; miel: 3 onces; térébenthine: 1 once 1/2; euphorbe: 1 g. [101].

(132) 94. *Mixture contre le refroidissement d'estomac*. Graine de genièvre, poivre: 2 onces de chaque; myrrhe: 2 drachmes; persil sauvage: 1 drachme; miel en quantité suffisante. Utilise comme un remède excellent [102].

(133) 95. *Pour tous les maux d'estomac, pastille des amazones*. Voici la pastille des amazones, éprouvée par une longue expérience, dans les cas où surviennent de vives douleurs à l'estomac. Voici la formule: graine d'ache, anis, absinthe, myrrhe, poivre, et dans une autre recette gingembre: 2 onces de chaque. Délaie avec de l'eau, confectionne des pastilles pesant chacune 1 drachme. Donne 3 cyathes aux gens qui souffrent de l'estomac en guise de boisson; aux gens qui souffrent de la bile et qui rejettent la nourriture: dans de l'eau froide; aux céliaques et aux dysentériques: avec une décoction de myrte. Aux gens qui souffrent de la rate: avec de l'oxymel. Et pour beaucoup d'autres cas, cette pastille agit, et surtout chez ceux qui vomissent et ont des brûlures à l'estomac à cause d'humeurs mauvaises [103].

(134) 96. *Sur les antidotes. Contre les fièvres quotidiennes et quartes*. Suc de pavot, opopanax, castoreum, graine de carotte: 4 drachmes de chaque; broie, mélange à un peu de miel; donne à un homme 1 poids, aux petits enfants 2 oboles. Utilise exceptionnellement avec du vin miellé [104], avant l'heure de l'accès [105].

(135) *Sur l'onction. Onguent puissant*. Pyrèthre et natron et poivre en quantité égale; ajoute du pouliot; broie ensemble avec de

[100] *Id.*, II, p. 305.
[101] *Ibid.*
[102] *Ibid.*
[103] *Id.*, II, p. 307. La formule d'Alexandre est plus complète.
[104] « Un peu de miel » Kouzis.
[105] *Id. Traité sur les fièvres*, éd. Puschmann, vol. I, p. 403.

l'huile. Oins les extrémités et le rachis. Cet onguent est étonnant et très efficace pour les gens qui ont subi un violent refroidissement et qui sont malades depuis longtemps [106].

(136) 98. *Autre*: Broie du natron dans de l'huile; frictionne les extrémités du malade pendant le bain et au sortir du bain. Provoque des suées et soulage [107].

(137) 99. *Antidote « ingrat »*. Contre les fièvres quartes et beaucoup de maladies internes. Safran premier: 4 onces; suc de pavot, galbanum, gomme première de styrax: 7 onces de chaque; gingembre: 1 once; castoreum: 7 onces; costus: 3 onces; poivre: 12 onces; nard en épi: 7 onces; miel purifié en quantité suffisante. Donne la valeur d'une fève d'Egypte avant l'accès [108].

(138) 100. *Contre les fièvres quartes*. Pastille excellente pour soigner rapidement. Suc de pavot, poivre, castoreum: 1 drachme de chaque; modèle dans du vin miellé et fais boire avec de l'oxymel [109].

(139) 101. *Autre simple*. L'infusion de l'herbe aux scorpions soulage merveilleusement, efficace chez tous quand elle est bue avant l'accès (...) autres et par l'estomac [110].

(140) 102. *Amulette contre les fièvres quartes*. Prends un lézard vert; attache ses ongles et coupe-les comme font d'habitude les manucures qui rognent les ongles; enferme-les et attache-les solidement. Puis relâche le lézard là où tu l'avais capturé [111].

(141) 103. *Autre*: Si on prend les poils de la paupière d'un bouc et qu'on les attache au cou du malade, cela peut guérir admirablement la fièvre quarte [112].

(142) 104. *Purgatif au miel rosat*. Chyle de rose: 2 xestes; miel: 1 xeste; scammonée desséchée: 1 once. Fais cuire le tout ensemble.

[106] *Id.*, I, p. 405.
[107] *Ibid.*
[108] *Id.*, I, p. 423-425.
[109] *Id.*, I, p. 425-427.
[110] *Id.*, I, p. 429.
[111] *Id.*, I, p. 437. La formule est ici incomplète.
[112] *Ibid.* La présente formule est extraite d'un paragraphe plus long d'Alexandre.

La dose est de 7 cuillers, ou 3, ou la plus faible 2 [113]. Donne cela aux gens atteints de fièvre quarte mais aussi à ceux qui souffrent d'ophtalmie. Agit aussi chez les gens affaiblis par un état bilieux et une dyscrasie chaude.

(143) 105. *Autre: purgatif au miel rosat*. Chyle de roses: 1 xeste; scammonée: 1 once; agaric: 1 drachme; poivre: 2 g. et 1/2 once. Fais cuire sur feu doux et quand c'est épaissi, ajoute la scammonée, l'agaric et le poivre. Utilise. La dose est de 5 ou 6 cuillers. Convient à ceux qui ont une fièvre tierce bâtarde (...) hépatique (...) le poivre [114].

(144) 106. *Emplâtre pour les charbons, les gangrènes et... les écrouelles et les podagres*. Litharge: 1 livre; huile vieille: 1 livre 1/2; arsenic: 1 once; fais cuire l'huile et la litharge jusqu'à la consistance du miel, ôte du feu, ajoute l'arsenic et de nouveau place sur le feu jusqu'à ce que le mélange devienne noir: laisse refroidir, mélange et utilise, sur les écrouelles tel quel, sur les autres en délayant avec de l'huile, pour faire de la charpie.

(145) 107. *Remède efficace contre la lèpre débutante*. Natron, soufre purifié, cire: 2 onces de chaque; poix: 4 onces; huile dans laquelle on a fait bouillir des lauriers roses: 1 livre. Moi j'ajoute 1/2 once de soufre et au lieu de poix humide de la poix sèche. Oins tout le corps et le visage même et en 10 jours le corps sera purifié de façon étonnante. Après la cicatrisation des plaies j'ai mélangé 2 g. de poix sèche.

(146) 108. *Contre la gottora (?)* [115]. Prends de la graine de lin grillée, de la graine de coriandre, de la colophane, de l'axonge vieux et du beurre. C'est éprouvé.

(147) *Pour provoquer les vomissements*. Myrrhe, mastic, (dirira), girofle. Boire avec de l'eau froide.

(148) *Autre*: Gypse avec du jaune d'oeuf. Oins-en l'estomac.

[113] *Id.*, II, p. 505. La recette est d'Alexandre mais pas le titre, ni les indications qui suivent.
[114] *Id.*, II, p. 257. Ici s'achèvent les citations d'Alexandre de Tralles. Les quelques recettes suivantes sont d'une origine indéterminée.
[115] γοττάραν Kouzis; γοττόραν manuscrit.

GENNADIJ G. LITAVRIN

MALADE ET MÉDECIN À BYZANCE, XI[E]-XIV[E] SIÈCLES. REMARQUES SUR LE COD. PLUT. VII 19 DE LA BIBLIOTHÈQUE DE LORENZO DE' MEDICI À FLORENCE

En 1954, au cours du 14e congrès international d'histoire de la médecine, et à la demande d'un participant soviétique, B. D. Petrov, il a été fait à la Bibliothèque Laurentienne une photocopie des folios 226-268 du manuscrit Plut. VII 19. En 1955, sur la proposition de B. D. Petrov, j'ai traduit ces folios en russe. La traduction, commentée par des spécialistes d'histoire de la médecine, devait être publiée à la Maison d'Edition de la Littérature Médicale. Pour des raisons indépendantes de moi cette intention n'a pas été réalisée. J'ai alors publié, en 1971, ma traduction pourvue d'un avant-propos dans le *Vizantijskij Vremennik* [1], en exprimant l'espoir que la peine prise par moi à la faire « inspire aux spécialistes d'entreprendre enfin l'étude de ce monument de la culture byzantine ».

Depuis lors, la traduction a été maintes fois utilisée dans des ouvrages soviétiques pour grand public sur l'histoire de la médecine, avec une attribution erronée à Chr. Loparev [2]. Mais curieusement, en dépit de l'attention portée par les historiens de la médecine à tout monument, même à l'état de fragment, elle est restée hors du champ visuel des spécialistes. Il en a été de même au début de ce siècle, lorsque Loparev avertit pour la première fois le monde savant de l'existence de ce monument-là, également dans le *Vizantijskij Vremennik*, et donna une idée du contenu de certains passages.

[1] Cfr. G. G. LITAVRIN, *Vizantijskij medicinskij traktat XI-XIV vv. Po rukopisi Cod. Plut. VII 19 biblioteki Lorenco Medici vo Florencij* in *Vizant. Vremen.*, XXXI (1971), p. 249-301.
[2] Pour les articles de Loparev et d'autres, cfr. introduction à la traduction, *op. cit.* supra n. 1, p. 249-256.

Le traité médical dont il s'agit est une oeuvre remarquable, mais demeurée peu connue du milieu scientifique. Cette ignorance peut s'expliquer par le fait que les premiers articles à en traiter, ainsi que ma traduction, sont en russe, tandis que le texte original reste toujours inédit. Puisque le thème « maladie et société » a été retenu au dix-septième congrès international des sciences historiques, je me suis décidé à présenter brièvement quelques-unes de mes remarques concernant le manuscrit inédit du traité.

Le manuscrit est écrit sur parchemin, en minuscule des XIIIe-XIVe siècles, palimpseste, et compte 268 folios. Jusqu'au fol. 73 le contenu est autre, essentiellement des fragments d'ouvrages théologiques. A partir du fol. 73, le manuscrit est entièrement constitué de textes à sujet médical, dont les auteurs s'échelonnent du IIe au XIe siècle, de Galien à Syméon Seth. J'avais à ma disposition quarante-six folios (fol. 226^{v}-268), autrement dit je n'ai pas vu le début du traité (fol. 225-226^{v}). En effet, sur la foi des conclusions de Loparev, qui considérait que le traité commençait à la fin du fol. 226^{v}, les trois folios précédents n'ont pas été commandés par B. D. Petrov. L'écriture des fol. 226^{v}-266 est de la même main, seuls les fol. 267-268 ont été écrits par un autre clerc. A. M. Bandini a daté le manuscrit du XIVe siècle. La rédaction ou compilation du monument elle-même me semble avoir comme terminus post quem la deuxième moitié du XIe siècle, on vient de le dire: on mentionne dans le texte la basilissa Zoé, morte en 1050, et les oeuvres de Syméon Seth. En de nombreux endroits le texte du manuscrit est à peine lisible: il y a des folios abîmés par l'humidité, le cinabre est décoloré par endroits presque complètement (le texte compte trente-six titres en cinabre); le texte précédent n'est pas partout soigneusement effacé; il y a énormément d'abréviations, itacismes et fautes d'orthographe, qui proviennent peut-être du protographe, car l'écriture est celle d'un clerc expérimenté et qualifié.

A en juger d'après le contenu du traité, celui-ci présente à la fois un livre de médecine et une sorte d'encyclopédie médicale brève, qui inclut les données primordiales sur l'anatomie, le diagnostic, la pharmacologie et la médecine vétérinaire. Ce recueil est conçu et écrit par un seul auteur, sans préjudice de son caractère de compilation, et cet auteur était un médecin en activité. On trouve des remarques de sa part aux fol. 250, 259^{v}, 266; au fol. 259^{v} d'ailleurs l'auteur se réfère explicitement à sa « grande expérience ».

Sans prétendre à une analyse approfondie du monument, car c'est à des spécialistes d'histoire de la médecine qu'elle revient, je voudrais attirer une attention méritée sur les particularités suivantes:

1. Dans le texte du traité médical dont il s'agit il n'y a nulle mention nominale de Dieu, de Pères de l'Eglise ou de saints patrons. Il n'y a pas davantage de remarques concernant le Grand Carême ou les jours maigres, tandis que beaucoup de recettes recommandées mentionnent des ingrédients d'origine animale, lait, beurre, lard, cervelle, etc.

2. Les recommandations que l'on pourrait rapporter à des superstitions sont extrêmement rares, pas plus de cinq à six cas: formules magiques pour traiter l'insomnie, amulettes, utilisation de la lumière de l'osier brûlant pendant la préparation des médicaments, recommandations de ne préparer de remèdes qu'à des jours exactement déterminés du mois, etc. Au fol. 242, après avoir parlé d'un accès épileptique, l'auteur a remarqué avec scepticisme que « selon quelques-uns les malades sont terrorisés par les démons ».

3. Le traité témoigne d'une conservation soigneuse des traditions de la médecine antique, Hippocrate, Asclépiade, Galien, et de la connaissance par l'auteur de ses prédécesseurs byzantins, Aetios, Paul d'Egine, Syméon Seth, et autres.

4. L'éventail des remèdes proposés dans le traité est extrêmement large. Ils sont normalement végétaux, mais aussi minéraux et organiques. Il est important pour un historien de remarquer que, parmi les origines de tel ou tel remède, sont notés la Gaule, l'Italie, l'Illyricum, l'Arménie, la Perse, la Syrie, la Phénicie, l'Arabie, le Liban, l'Inde, l'Egypte, l'Ethiopie, outre quelques îles de la Méditerranée orientale, la Crète, Rhodes, Chio, Samos. Si les mentions de ces toponymes ne sont pas seulement des désignations d'espèces végétales déjà acclimatées dans l'Empire, il faudrait conclure que les préparateurs d'onguents et d'épicerie de Constantinople étaient en relations avec les marchands étrangers, et que le marché de la capitale disposait d'un assortiment varié d'herbes médicamenteuses, épices, minéraux, et autres substances utilisées en pharmacologie.

5. L'auteur du traité ne s'adresse pas à un unique destinataire, mais dans les différents passages à des personnes diverses, essen-

tiellement au nombre de trois: le médecin ou pharmacien, la personne qui surveille le malade, et enfin le malade lui-même. Il est caractéristique que l'auteur ne s'adresse jamais aux personnes qui soignent les malades. Un nombre considérable de recommandations laisse entendre que ce dernier peut préparer et utiliser lui-même les médicaments.

6. L'auteur fait comprendre avec insistance qu'il estime comme le plus important de supprimer les causes de maladie, et non pas de traiter la maladie même. Il est vrai que bien des conseils proposés par lui en ce sens n'étaient applicables que par des personnes fortunées: consommer une nourriture de haute qualité, respecter la saison de l'année et son propre tempérament dans le choix des aliments, vivre dans une habitation chaude, éviter la fatigue, etc.

7. On s'intéresse dès lors aux données permettant de juger des cercles auxquel appartenaient les malades soignés par l'auteur médecin. On ne parvient pas à une conclusion tout à fait déterminée. Il n'empêche que, dans la plupart des cas, l'auteur vise, à notre avis, les malades des cercles sociaux supérieurs, qui peuvent se permettre des médicaments chers, et parfois exotiques. Cependant, quelquefois, l'auteur, après une recette chère, en recommande une autre, bon marché. Au fol. 249, il avertit même – et il s'agit bien sûr d'un malade fortuné – qu'il ne faut pas sous-estimer un médicament parce qu'on apprend que son prix est bas, et lui-même simple; un tel médicament aide bien, et penser que seuls les remèdes chers guérissent n'est rien autre qu'un préjugé. L'auteur s'adresse aussi à des clients riches quand il s'agit de produits de beauté, autant pour les femmes que pour les hommes élégants. Ainsi les conseils d'emploi et les moyens de teinture et décoloration des cheveux, de prévention de leur chute, ou au contraire d'épilation; le conseil d'humer des parfums, « d'ôter le superflu de nourriture à l'aide du vomissement », de ménager la femme enceinte en l'entourant de soins et de confort, et pour le bébé de choisir une nourrice conforme aux critères physiques requis (fol. 231^v).

8. Tenant compte dans son traitement du sexe et de l'âge, de la constitution du corps et du tempérament du malade, l'auteur en revanche ne mentionne guère d'enfants. Un seul passage décrit le soin de l'enfant pendant la première période qui suit sa naissance, et il a été traduit pour la première fois par Loparev.

9. Les traditions de la médecine antique sont le plus clairement présentes, à mon avis, dans les passages consacrés à des maladies incurables. L'auteur se base sur le principe d'Hippocrate, apaiser les souffrances du malade et l'aider jusqu'à la fin. Au fol. 346^v il est dit que, si l'on ne peut guérir un malade, « il faut l'aider ». L'un des principes de l'auteur est de délivrer les malades de la douleur. A cela devaient servir compresses, pansements, onguents variés, clystères anesthésiques, moyens de provoquer un vomissement indolore, etc. Dans des cas particuliers, empoisonnement, épilepsie, morsure toxique, l'auteur ordonne pour délivrer le malade des souffrances de recourir à la violence (fol. 246^v-247).

10. Il faut parler, à cet égard, de sa narcose générale et locale. Au fol. 257 se trouvent deux recettes. La première est intitulée: « Somnifère pour que l'opéré n'éprouve pas de douleur ». Parmi les remèdes employés à cette fin figurent la jusquiame, la mandragore, le safran, le gingembre, l'opium. « Après avoir tout broyé avec de l'eau, prescrit le docteur, ramasse le produit avec l'éponge, porte-le à tes narines, et emploie-le en humant ». Une autre recette est intitulée: « Pour qu'on ne fasse pas mal à celui qui est cautérisé ou opéré, autrement dit que celui-ci n'éprouve pas de douleur ». En pareil cas on recommandait de préparer et de dessécher des comprimés. Avant usage, il fallait les délayer jusqu'à la consistance du miel, puis en étaler sur l'endroit à cautériser ou à couper, et ensuite laisser sécher l'onguent. « Enfin, conclut l'auteur, opère ou cautérise ».

Svetlana Tomeković

MALADIE ET GUÉRISON DANS LA PEINTURE MURALE BYZANTINE DU XIIE SIÈCLE

A la mémoire de mon père,
le Professeur Tomislav Tomeković

La maladie et la guérison figurent, dans la peinture murale byzantine du XIIe siècle, surtout dans deux catégories d'illustrations, celles des Miracles du Christ et de la vie des saints. La thématique évangélique a une longue tradition, depuis le premier art chrétien (IIe-IVe s.) et les ensembles importants du VIe siècle, tels que Saint-Serge à Gaza ou Sant'Apollinare Nuovo à Ravenne. Mais, après le VIIe siècle les représentations des Miracles du Christ se font rares en dehors des manuscrits enluminés. Au Xe siècle ce cycle réapparaît en Cappadoce, alors qu'il est encore absent des grands décors du XIe siècle (la Néa Moni, Hosios Loukas). Sur le territoire byzantin les Miracles du Christ se réintroduisent timidement, au XIIe siècle, dans trois types de décors: ceux de l'église principale, de la chapelle annexe et du réfectoire. Les illustrations plus détaillées se rencontrent dans l'aire de l'influence byzantine [1], en Italie, comme c'était déjà le cas auparavant à Sant'Angelo in Formis (1072/87), et en Russie [2].

Dans les illustrations hagiographiques du XIIe siècle la maladie et la guérison font partie en premier lieu des miracles des saints guérisseurs et ensuite de divers autres saints. Les miracles des

[1] L'étude iconographique, ainsi que l'examen stylistique de l'ensemble des décors peints de la seconde moitié du XIIe siècle, démontrent les différences sensibles entre l'art du territoire central (Macédoine, Péloponnèse, Chypre) et celui de l'aire de l'influence culturelle byzantine (Italie, Russie) cf. S. Tomeković, *Le "maniérisme" dans l'art mural à Byzance (1164-1204)*, 2 vol. polycopiés, Paris, 1984, 12.

[2] Sur l'évolution de cette thématique cf. Idem, Miracles du Christ dans la peinture murale byzantine et géorgienne (XIIe-début du XIIIe s.), *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 6-7, Paris, 1990-1991, 187-204.

saints apparaissent, contrairement aux représentations de la vie du Christ, relativement tard dans la peinture murale. Dans les premiers cycles connus, des IVe-Ve siècles, on s'intéresse surtout à leur martyre. La Guérison du préfet Marianos de la façade de la basilique de Saint-Démétrius à Thessalonique du début du VIIe siècle n'est pas conservée, alors que l'*Histoire de Marie*, de la même église, est d'une interprétation difficile [3]. Les miracles des saints demeurent rares par la suite. Un exemple est celui de la Guérison d'une femme qui a avalé un serpent par saint Syméon l'Ancien à Zelve en Cappadoce, du début du Xe siècle [4]. A Motsameta, un décor géorgien du XIe siècle, saint David Garedželi guérit la main desséchée de Bubakr. Les scènes de ce type ne deviennent plus nombreuses qu'au XIIe siècle [5].

Le choix des maladies, évoquées dans les *Evangiles* et représentées au XIIe siècle sur le territoire byzantin, est très réduit. Il s'agit de la *Guérison de l'Aveugle-né* (Jn. 9:1-41), figurée dans plusieurs décors [6], et d'autres thèmes dont on ne connaît qu'une seule illustration: à l'Episkopè de Santorin la *Guérison du Fils d'un officier* (Jn. 4:46-54) et à la chapelle Sud de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos, les *Guérisons du Paralytique près de la piscine probatique* (Jn. 5:1-18), *de Dix Lépreux* (Lc. 17:12-14), *de la Femme courbée* (Lc. 13:10-17) et, peut-être, de la Main desséchée (Mt. 12:9-21; Mc. 3:1-6, Lc. 6:6-11) ainsi que *de Deux Aveugles* (Mt. 9:27-31) [7].

La Guérison de l'Aveugle-né est très souvent représentée dans l'aire de l'influence byzantine également [8] ainsi que la Guérison du

[3] De ces mosaïques, découvertes en 1907 et détruites en 1917, nous restent des dessins et des photographies. Mais on n'est pas sûr que cette illustration en plusieurs tableaux soit une guérison (cf. R. Cormack, *Writing in Gold*, Londres, 1985, 87-90, fig. 27-29).

[4] Ce saint aide également un dragon qui s'est enfoncé un morceau de bois dans l'oeil.

[5] Cf. S. Tomeković, L'illustration de la vie des saints dans le programme iconographique de l'église, Rapport présenté au *XXIst Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, 21-23 March 1987*, à paraître dans *Mélanges Ivan Dujčev*, Sofia.

[6] A l'Episkopè près de Mesa Gonia à Santorin (dernier quart du XIIe s.), la chapelle Sud du monastère de Saint-Jean-le-Théologien à Patmos (peu après 1185), et à l'Episkopè près du village de Saint-Georges dans le Magne Inférieur (vers 1200).

[7] L'interprétation proposée, pour ces deux scènes fragmentaires, par D. Mouriki (Hoi toichografies tou parekklèsiou tès monès Hagiou Iôannou tou Theologou stèn Patmo, *Delt. Christ. Arch. Et.*, Période 4, Tome 14, 1987-1988, 230).

[8] A Saint-Georges à Bočorma (?) (1104-1125), au monastère de la Transfiguration de Mirož à Pskov (1151-56), à la cathédrale de Monreale (1180-90), Saint-Marc de Venise (fin XIIe s.), l'église monastique de Timotesubani (début du XIIIe s.), l'église monastique de Betania (?) (première décennie du XIIIe s.).

Paralytique près de la piscine probatique [9]. Les Guérisons du Fils d'un officier [10], de Deux Aveugles et de la Femme courbée [11] figurent à la cathédrale de Monreale alors que celles de la Main desséchée ou raide, et de Dix lépreux [12] font partie du décor du monastère de la Transfiguration de Mirož et de Monreale.

Les autres thèmes, figurés dans l'aire de l'influence byzantine, sont les *Guérisons d'un Enfant épileptique* (Mt. 17:14-18; Mc. 9:14-29; Lc. 9:37-43) [13], *de Deux Possédés* (Mt. 8:28-34) [14], *de la Fille possédée de la Cananéenne* (Mt. 15:21-28; Mc. 7:24) [15], *du Démoniaque muet* (Mt. 12:22-23) [16], *d'un Lépreux* (Mc. 1:40-45; Lc. 5:12-16) [17], *de l'Hémorroïsse* (Mt. 9:20-22; Mc. 5:25-34) [18], *de la Belle-mère de Pierre* (Mt. 8:14-15; Mc. 1:29-31; Lc. 4:38-39) [19], *de l'Hydropique* (Lc. 14:1-2) [20], *du Paralytique de Capharnaüm* (Mt. 9: 1-8; Mc. 2: 1-12; Lc. 5: 17-26) [21], *d'un Estropié et d'un Aveugle* (Mt. 21:14) [22]. A cela s'ajoutent deux *résurrections*, autres que celle de Lazare, *du Fils de la Veuve de Naïn* (Lc. 7:11-17) [23] et *de la fille de Jaïre* (Mt. 9:18-19 et 23-26; Mc. 5:22 et 35-43; Lc. 8:40-42 et 49-56) [24].

En outre, la maladie et la guérison apparaissent dans les *cycles apostoliques*. A Saint-Marc de Venise (première moitié du XIIe siècle) on a figuré *saint Marc guérissant un Lépreux (Athaulf)* et ensuite *Anianos* [25] ainsi que saint *Jean l'Evangéliste ressuscitant Drusiana,*

[9] A Mirož, Monreale, Venise, Timotesubani, et à l'église de l'Ascension, "Amagleta" à Ozaani (début du XIIIe s.).

[10] A Venise on a représenté la Guérison du Fils du centurion.

[11] Un autre exemple est celui de Venise.

[12] Ce thème a été également représenté à Venise.

[13] A Bočorma.

[14] A Mirož, Venise, Betania, et à Ozaani.

[15] A Mirož, Monreale et à Venise.

[16] A Mirož et à Monreale.

[17] A Monreale et à Venise.

[18] A Mirož, Monreale et à Venise.

[19] A Mirož, Monreale et à Venise.

[20] A Monreale et à Venise.

[21] A Monreale et à Venise.

[22] A Monreale.

[23] A Monreale et à Venise.

[24] A Mirož, Monreale et à Venise. Pour la bibliographie et les reproductions de l'ensemble des Miracles du Christ mentionnés cf. mon étude citée dans la note 2.

[25] Cf. O. Demus, *The Mosaics of San Marco in Venice*, I, Chicago, Londres, 1984, 58, 63, 64, fig. 63, 66.

Stacteus, et *deux hommes empoisonnés* [26]. A Monreale, comme auparavant à la chapelle Palatine de Palerme (milieu du XIIe siècle), trois thèmes de ce type font partie de l'illustration de la vie des saints Pierre et Paul: *Pierre et Jean, guérissent un Estropié qui était à la porte du Temple* (Act. 3:1-26) [27], *Pierre guérit un Paralytique à Lydda* (Act. 9:32-35) [28] et *ressuscite Tabitha* (Act. 9:36-43) [29].

La maladie et la guérison font enfin partie des *cycles hagiographiques*. Sur le territoire byzantin il s'agit, en premier lieu, de *l'illustration de le vie des saints médecins Cosme et Damien*, fils de Théodote, fêtés le 1er novembre. Dans la partie conservée de ce cycle, de la nef Sud des Saints-Anargyres de Kastoria (v. 1180), la plupart des sujets est en rapport avec le don de la guérison. On y voit les *saints en train de recevoir le don de la guérison de Dieu*, de *guérir divers malades* ou un *hydropique* [30]. La seconde illustration de la vie d'un saint médecin, saint Pantéleimon, est malheureusement très endommagée. Elle est placée dans le narthex de l'église sous son vocable à Nerezi (1164). La partie conservée ne contient pas de guérisons [31] mais il est possible, vu l'importance de la partie manquante,

[26] Cf. *Ibid.*, 84-93, fig. 91, 94, pl. 2, 31, 32.
[27] Cf. IDEM, *The Mosaics of Norman Sicily*, Londres, 1949, pl. 42 et pl. 81b.
[28] Cf. *Ibid.*, pl. 82a.
[29] Cf. *Ibid.*, pl. 42b et 83. Voir aussi E. KITZINGER, *I moisaici di Monreale*, Palerme, 1960, pl. 79.
[30] Le dernier tableau, mal conservé, est organisé autour d'un personnage couché, peut-être *Palladia*. Pour ce cycle Cf. S. TOMEKOVIČ, Les répercussions du choix du saint patron sur le programme iconographique d'églises du XIIe siècle en Macédoine et dans le Péloponnèse, *Zograf* 12 (1981), 32-34. Saints Cosme et Damien recevant le don de la guérison de Dieu figurent également dans les manuscrits: Ménologe de Basile II, de la fin du Xe siècle (p. 152), Ménologe du Sinaï de 1063 (gr. 500, fol. 5r), codex Pantéleimon n° 2, du XIIe siècle (fol. 197v). La guérison de divers malades est représentée à la Métropole de Mistra (XIIIe/XIVe s.). La Guérison d'un Hydropique est peinte aussi dans le Pantéleimon n° 2 (fol. 197r). La Guérison de Palladia figure à Mistra et Palladia apportant les trois oeufs dans le Pantéleimon n° 2. L'homme malade au lit est représenté dans ce dernier manuscrit. La Guérison de l'homme qui a avalé un serpent figure dans le Sinaï gr. 500, le Pantéleimon n° 2 et à Mistra et la Guérison du chameau malade dans le Sinaï gr. 500 (cf. *Ibid.*, 33-34 et PELEKANIDIS-CHRISTOU-TSIOUMIS-KADAS, *The treasures of Mount Athos*, II, 1975, fig. 278-279).
[31] Cf. TOMEKOVIČ, *Zograf* 12 (1981), 30-31. C'est le seul exemple de ce cycle dans la peinture murale, mis à part le tableau double sur le martyre de saint Pantéleimon à Sant'Angelo in Formis (cf. IDEM, Les cycles hagiographiques de Sant'Angelo in Formis: recherche de leurs modèles, communication présentée au Colloque « Italian church Decoration of the Middle Ages and Early Renaissance: the Problem of Regional Traditions / 4th-15th c. /, Florence, 1987, parue dans *Zbornik Matice srpske za likovne umetnosti* 24, Novi Sad, 1988, 2-8).

qu'elles aient été peintes à Nerezi puisque à une époque proche, le début du XIIIe siècle, on voit sur une icône du Sinaï le saint qui trouve l'enfant mordu par le serpent, le ressuscite et montre le serpent mort à son maître Hermolaos et ensuite guérit un aveugle et un paralytique [32]. Les autres saints opèrent des miracles, plus rarement: à l'Episkopè dans le Magne *saint Georges ressuscite un Mort* [33].

Quelques guérisons figurent également dans les cycles hagiographiques de l'aire de l'influence byzantine. Ainsi, la *Guérison d'un Possédé par saint Castrense* à été illustrée à Monreale [34] et *par saint Cyrille* dans son église à Kiev [35]. Dans la crypte d'Aquilée (v. 1200) saint *Ermagora guérit le fils de Grégoire, possédé par le démon* et *la riche veuve Alexandra de la cécité* [36]. Mais, les guérisons sont absentes de nombreuses illustrations de la vie de saint Georges où certains autres miracles figurent [37].

*

* *

Les maladies représentées parmi les Miracles du Christ, dans le décor des églises du XIIe siècle, constituent huit groupes principaux. Ces modèles évangéliques se retrouvent ensuite dans l'illustration de la vie des apôtres et des saints. Ainsi, *la cécité* [38], les *diverses*

[32] Cf. K. WEITZMANN, The Selection of Texts for Cyclic illustration in Byzantine Manuscripts, *Byzantine Books and Bookmen, A Dumbarton Oaks Colloquium*, Washington, 1975, 85, fig. 23.
[33] Dans ce cycle saint Georges ressuscite également un boeuf (cf. TOMEKOVIČ, *Zograf* 12, 1981, 35-36). Les guérisons sont omises dans la partie identifiée du cycle du saint protecteur dans le narthex de Saint-Nicolas Kasnitzès à Kastoria (v. 1170). Le tableau double, non identifié, de la paroi Nord, représente à gauche saint Nicolas nimbé et en évêque devant un petit personnage nu, vu de profil et en prière; à droite on voit les mêmes protagonistes mais la petite figure se penche et a les bras sur le dos (cf. *Ibid.*, 31-32). NANCY ŠEVČENKO (*The Life of Saint Nicholas in Byzantine Art*, Turin, 1983, 150) pense qu'il s'agit peut être de la Guérison d'un Possédé.
[34] Cf. DEMUS, 1949, pl. 110 B et KITZINGER, 1960, pl. 84.
[35] Cf. N. V. BLINDEROVA, Žitie Kirilla i Afanasija Aleksandrijskih v rospisjah kirillovskoj cerkvi Kieva, *Drevne' russkoe iskusstvo*, Moscou, 1980, 53, 56.
[36] Cf. A. MORASSI, La pittura e scultura nella Basilica, in *Basilica di Aqvileia*, Bologne, 1933, 324 et n. 1.
[37] Cf. TOMEKOVIČ, *Zograf* 12 (1981), 40 et n. 184.
[38] Cette infirmité figure dans les scènes suivantes: la Guérison de l'Aveugle-né, de

possessions par le démon (Maladies mentales) [39] ou *l'hydropisie* [40] sont guéries par le Christ et par les saints. *La paralysie* [41] ou *la lèpre* [42] font partie des Miracles du Christ et des apôtres. *La boiterie* est soignée par le Christ, les apôtres et les saints [43]. Alors que *la main raide ou desséchée* [44] et *l'hémorragie* [45] sont guéries par le Christ seul. A cela s'ajoute la *Maladie grave, le plus souvent non expliquée*, qui nécessite, dans plusieurs cas, un miracle de résurrection [46]. Les apôtres, Pierre et Jean l'Evangeliste, ressuscitent également les morts ainsi que saint Georges [47]. Enfin, la Guérison de la Belle-mère de Pierre est une maladie non expliquée mais qui n'est pas grave.

Les textes qui ont inspiré les représentations citées, surtout les récits des évangélistes, se limitent, le plus souvent, à une constatation de la maladie et quelquefois en précisent la durée [48]. Les peintres, eux, se contentent pour *la représentation du malade* de procédés assez simples. *L'Aveugle*, en robe courte, est figuré aux yeux fermés, aussi bien dans la Guérison de l'Aveugle-né [49] que dans celles de Deux Aveugles (fig. 1) [50] ou d'un Estropié et d'un Aveugle [51]. Le ventre de *l'hydropique* (fig. 2), aux hanches couvertes ou pas, est plus (Monreale, Kastoria) ou moins (Venise) enflé; il peut être soutenu par un autre personnages (Venise) ou avec des béquilles (Kastoria). La source hagiographique, le miracle de saints Cosme et Damien, est presque aussi laconique que le récit évangélique précisant seulement qu'il s'agit d'un malade âgé dont le « ventre tout gonflé annonçait assez l'approche de sa dernière heure » [52]. *Le paralytique*, en robe courte, est soit représenté après la guérison, et on le voit s'éloigner avec son grabat sur le dos (fig. 3) [53], soit il est encore malade, assis [54] ou allongé sur sa couche [55]. *Le lépreux* (fig. 4) est dénudé aux hanches couvertes et aux jambes et au torse tachetés [56]. *L'Estropié* (fig. 5), en robe courte, est à genoux, avec les supports en bois. Il tend un bras vers le Christ (Monreale) ou il est en prière devant saints Cosme et Damien (Kastoria). Une iconographie proche a été utilisée pour l'image de l'Estropié, guérit par Pierre et Jean à la porte du Temple [57]. *L'homme à la main raide ou desséchée* (fig. 6) soutient sa main droite malade (Miroz, Monreale). *L'hémorroïsse* (fig. 7) touche l'habit du Christ (Monreale) [58]. *Le malade grave, dont on ne connaît pas la maladie*, peut être figuré mourant et couché. C'est le cas dans la Guérison du Fils d'un officier à Santorin et à Monreale. Dans les diverses résurrections, le malade se redresse sur sa couche (fig. 8). Mais la personne ressuscitée peut être aussi représentée debout [59].

Deux Aveugles, d'un Estropié et d'un Aveugle. Cosme et Damien guérissant divers malades et Ermagora la veuve Alexandra.

39 Il s'agit de la Guérison de la Femme courbée, d'un Enfant épileptique, de Deux possédés, de la Fille possédée de la Cananéenne, du Démoniaque muet ou encore de saints Castrense, Cyrille ou Ermagora guérissant un possédé.

40 Les malades de ce type sont guéris par le Christ et par Cosme et Damien.

41 Le Christ guérit un paralytique près de la piscine probatique, et un autre paralytique à Capharnaüm; Pierre guérit un paralytique à Lydda.

42 Comme on le voit dans la Guérison de Dix lépreux ou d'un Lépreux par le Christ; Marc guérit également un lépreux.

43 Il s'agit de la Guérison d'un Aveugle et d'un Estropié par le Christ; Pierre et Jean guérissent un estropié à la port du temple; Cosme et Damien guérissent les divers malades.

44 Un exemple antérieur, du XIe siècle est celui où David Garedželi guérit la main desséchée de Bubakr (cf. G. Abramišvili, *Le cycle de David Geredželi dans la peinture murale géorgienne*, en géorgien, Tbilisi, 1972, 105-106 et S. Tomeković, Les particularités du cycle peint de la vie de David Garedželi (IXe/X^e^ - début du XIIIe s.), *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 2, 1986, 118, fig. 10).

45 Dans le thème de la Guérison de l'Hémorroïsse par le Christ.

46 Comme dans le cas de la Guérison du Fils d'un officier par le Christ, la Résurrection du Fils de la Veuve de Naïn, la Résurrection de la fille de Jaïre.

47 Il s'agit de la Résurrection de Tabitha, Drusiana, Stacteus et deux hommes empoisonnés ainsi que d'un Mort.

48 Le paralytique près de la piscine probatique est malade depuis trente-huit ans (Jn. 5:8); la femme courbée est possédée depuis dix-huit ans (Lc. 13:11); l'Hémorroïsse est affligée de son mal depuis douze ans (Mt. 9:20). Le paralytique à Lydda, guéri par saint Pierre, est couché depuis huit ans (Act. 9:33).

49 Cf. *supra* notes 6 et 8.

50 Cette scène est conservée à Monreale. Voir aussi *supra* note 7.

51 A Monreale l'aveugle en outre montre ses yeux fermés. Aux Saints-Anargyres de Kastoria (cycle des saints Cosme et Damien) l'aveugle fait partie de Divers malades.

52 Cf. A. J. Festugière, *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saint Cyr et Jean, Saint Georges*, Paris, 1971, 99[35].

53 Il s'agit de la Guérison du Paralytique près de la piscine probatique (Patmos, Mirož, Monreale, Timotesubani, Ozaani).

54 C'est le cas dans la Guérison du Paralytique de Capharnaüm à Monreale et dans la scène où saint Pierre guérit un paralytique à Lydda (la chapelle Palatine, Monreale).

55 Comme on le voit à Venise.

56 Il s'agit de la Guérison de Dix lépreux (Patmos, Mirož, Monreale) ou d'un Lépreux (Monreale) par le Christ et d'un Lépreux par saint Marc (Venise).

57 A la chapelle Palatine l'homme porte la robe longue, il est à genoux et s'appuie de la main gauche sur un support en bois. A droite est placé le même support mais la main droite est en direction des saints. A Monreale l'homme est presque à genoux et tend la main droite vers saint Pierre.

58 Dans la représentation de Mirož la femme manque aujourd'hui.

59 Le malade redressé sur sa couche apparaît dans la Résurrection du Fils de la

Seule la représentation de *la personne possédée* connaît des variantes plus sensibles. Dans la Guérison de la Femme courbée (fig. 9) il s'agit d'un démon qui empêche la malade de se redresser (Patmos, Monreale). Plus fréquente est la variante avec une ou deux personnes dénudées, aux hanches couvertes, d'un comportement agité, comme on le voit dans les Guérisons d'un Enfant épileptique (Bočorma), de Deux possédés (Mirož, Betania) ou du Démoniaque muet (Mirož?) [60]. Mais le possédé peut être en orant, en robe courte, aux chevilles liées et avec des cheveux un peu ébouriffés; c'est le cas dans la Guérison du Démoniaque muet à Monreale (fig. 10). Une seule description, relativement détaillée, de l'état du malade est donnée pour l'Enfant épileptique dans les Evangiles. Mathieu (17:15) parle de l'enfant lunatique qui se jette dans le feu et à l'eau. Marc (9:18-22) précise que quand le démon le jette à terre, il écume et grince des dents et devient tout raide et cela depuis son enfance. D'après Luc (9:39) durant les crises l'enfant se met à hurler, et l'esprit le secoue violemment, le fait écumer, et après il le laisse tout pantelant. Dans la peinture la personne possédée peut être représentée d'une autre façon, plus éloquente encore. Ainsi, la Fille de la Cananéenne (Monreale) est figurée aux cheveux un peu ébouriffés avec un démon bleu marine, ailé, qui sort de sa bouche (fig. 11) [61]. Une iconographie proche a été utilisée pour l'illustration de la Guérison d'un possédé par saint Castrense.

La façon de guérir les malades est encore moins variée. Il s'agit le plus souvent d'*une simple bénédiction du Christ, des apôtres ou des saints* (fig. 12), que ce soit la cécité, la paralysie, la main raide, la lèpre, les diverses possessions par le démon (maladies mentales), l'hémorragie ou la boiterie [62]. La bénédiction peut être même don-

Veuve de Naïn (Monreale), de la fille de Jaïre (Mirož, Monreale) ainsi que dans les scènes où saint Pierre ressuscite Tabitha, ou saint Jean Drusiana et Stacteus. Cette formule est également utilisée pour la maladie moins grave de la Belle-mère de Pierre (Mirož, Monreale). Le ressuscité figure debout dans les résurrections opérées par saint Georges (d'un Mort) et par saint Jean (de Deux hommes empoisonnés).

[60] Certaines de ces peintures murales sont en partie endommagées. Pour les exemples bien conservés, mais dans la peinture d'enluminure, voir le Codex 5 d'Iviron (XIIIe s.), fol. 35r, 156r, 177v (cf. S. M. PELEKANIDIS-P. C. CHRISTOU Ch. TSIOUMIS-S.N. KADAS, *The treasures of Mount Athos*, II Athènes, 1975, fig. 11, 24, 25).

[61] A Mirož on ne voit pas de démon (?).

[62] Le Christ guérit de cette manière divers malades (Deux Aveugles, un Estropie et un Aveugle, un Paralytique près de la piscine probatique et un autre à Capharnaüm, Dix Lépreux, un Lépreux, la Femme courbée, un Enfant épileptique, Deux possédés,

née à distance [63]. Cette iconographie est en accord avec les textes de l'évangile et des Actes des apôtres qui s'intéressent moins à la cure qu'au résultat. Dans la guérison d'une infirmité le Christ peut ordonner simplement au malade « Lève-toi » [64]. Cet ordre peut être accompagné d'un geste de la main dans une Résurrection, celle de la fille de Jaïre (Mc. 5:41, Lc. 8:54). A l'image du Christ, et à son Nom, saint Pierre guérit de la même manière (Act. 3:6, 9:34) et ressuscite Tabitha (Act. 9:40). Deux autres ordres du Christ, suivis de guérison, sont ceux adressés à l'Homme qui avait une main raide: « Etends la main » (Mt. 12:13; Mc. 3:5; Lc. 6:10) et aux Dix lépreux: « Allez vous montrer aux prêtres » (Lc. 17:14). L'ordre peut être donné au mal de s'en aller, à la fièvre de la Belle-mère de Pierre (Lc. 4:39), par exemple. Jésus menaçe le démon, ou l'esprit impur, qui rend malade un Enfant épileptique (Mt. 17:18; Mc. 9:25; Lc. 9:42) et expulse les démons de Deux possédés (Mt. 8:32) ou du Démoniaque muet (Lc. 11:14).

Dans certaines autres représentations *le Christ est en contact avec le malade* (fig. 13). Il approche sa main des yeux de l'Aveugle-né ou il les touche (Santorin, Mirož, Monreale, Timotesubani). Il tient la main droite de l'Hydropique et le bénit (Monreale). Dans les diverses résurrections, du Fils de la Veuve de Naïn, de la fille de Jaïre, le Christ ou saint Pierre, dans la Résurrection de Tabitha, tirent par la main le malade et le bénissent [65]. Cette iconographie a pu également être inspirée par le texte évangélique. La guérison miraculeuse par le toucher du Christ se produit avec un lépreux [66] et avec Deux Aveugles. Le Christ prend la main de l'Hydropique (Lc. 14:4) ou de la Belle-mère de Pierre, la libérant de la fièvre (Mt. 8:15; Mc. 1:31). Dans le cas de la Femme courbée il s'agit de l'imposition des mains (Lc. 13:13). Pour ressusciter le Fils de la Veuve de Naïn le Christ touche le cercueil [67]. Dans le cas de l'Hémorroïsse c'est la

Démoniaque muet). Les apôtres Pierre (un Paralytique), Marc (un Lépreux), Pierre et Jean (un Estropié), ainsi que saint Castrense (un Possédé) suivent son exemple.

[63] Cela se produit dans les Guérisons du Fils d'un officier et de la Fille possédée de la Cananéenne, en accord avec le texte (Jn. 4:50 et Mt. 15:28).

[64] Ce qu'il fait dans les Guérisons du Paralytique près de la piscine probatique (Jn. 5:8) et du Paralytique à Capharnaüm (Mt. 9:6, Mc. 2:5, Lc. 5:24).

[65] Cette iconographie est également employée pour la Guérison de la Belle-mère de Pierre.

[66] Ce geste est accompagné des paroles suivantes: "Je le veux, sois purifié" (Mt. 8:3; Mc. 1:41; Lc. 5:13).

[67] Comme dans la guérison d'une infirmité, le Christ dit en même temps "Jeune homme, je t'ordonne, lève-toi" (Lc. 7:14).

malade qui touche le vêtement du Christ (Mt. 9:20; Mc. 5:27; Lc. 8:44).

La seule description un peu plus détaillée de la cure dans l'Evangile, pour les thèmes figurés, est celle de la Guérison de l'Aveugle-né. Selon saint Jean (9:6-7) le Christ « cracha sur le sol, et de sa salive fit un peu de boue qu'il appliqua sur les yeux de l'aveugle. Puis il lui dit: « Va te laver au bassin de Siloé ». L'aveugle alla s'y laver et revint voyant clair ». Parmi les textes hagiographiques illustrés, celui sur la Guérison d'un Hydropique par saints Cosme et Damien, est de loin plus détaillé. D'abord l'action des saints se fait attendre. Ensuite, ils entreprennent l'opération durant le sommeil du malade et enfin ils lui donnent le baume à appliquer sur la plaie, la kérôté (mélange de cire et d'huile) [68]. Toutefois, le traitement en chirurgie, reproduit par l'hagiographe dans le songe de l'hydropique, n'a pas influencé le peintre de Kastoria qui représente les saints anargyres en train de bénir le malade.

*

* *

L'illustration de la Maladie et la Guérison dans le décor pariétal du XIIe siècle, sur le territoire byzantin, semble correspondre à un besoin double. Le premier est celui de la vie liturgique des édifices où elles figurent. Ainsi, dans l'*église principale* les rares représentations de guérisons miraculeuses opérées par le Christ sont situées dans des contextes divers et la maladie sert de prétexte pour un message d'une autre nature: l'annonce de la religion universelle à Santorin (les Guérisons de l'Aveugle-né ou du Fils d'un officier), la signification baptismale à l'Episkopè dans le Magne (Guérison de l'Aveugle-né), par exemple. Dans le décor d'une *chapelle annexe*, comme c'est le cas à Patmos, les guérisons miraculeuses détiennent une place dominante mais on y retrouve l'allusion au sacrement du baptême (Guérisons du Paralytique près de la piscine probatique et de l'Aveugle-né), ou à la glorification de Dieu (Guérisons de Dix Lépreux et de la Femme Courbée). La subordination de ces thèmes au contexte, et à la destination du bâtiment sacré, se confirme dans le

[68] Cf. Festugière, 1971, Miracle 1. Sur l'hydropique, 98-100. Sur l'usage de boire de l'huile de la lampe des saints, ou de s'en frotter (cf. *Ibid.*, p. 100, n. 5).

décor de réfectoire où l'on choisit d'autres Miracles du Christ, cette fois-ci à signification eucharistique. Une démarche proche se rencontre encore seulement dans les décors en Géorgie, alors qu'ailleurs dans l'aire de l'influence byzantine, en Italie ou en Russie, il s'agit d'un cycle plus détaillé [69], ou encore de l'illustration de la vie de certains apôtres.

La maladie elle-même se trouve donc reléguée au second plan, dans l'illustration évangélique, ce qui explique une iconographie souvent stéréotypée du malade et surtout de la manière de le guérir ainsi que peu de changements dans l'évolution de l'ensemble. La plupart des variantes se retrouvent déjà dans l'art antérieur. Ainsi, le Christ approche la main, ou touche les yeux de l'Aveugle-né dans l'enluminure du codex de Rossano. Le Paralytique, guéri près de la piscine probatique, s'éloigne avec son grabat à Doura Europos (v. 230) et le Paralytique de Capharnaüm est sur sa couche à Sant'Appollinare Nuovo. On voit les Dix Lépreux tachetés dans le Paris Grec 510 (fol. 215 v.). La Guérison de la Femme courbée figure dans le codex de Rabboula (fig. 14), etc. [70].

L'illustration hagiographique, placée dans les parties latérales de l'église (nefs, bas-côtés, façade, etc.), se limite essentiellement, pour sa part, aux réminiscences scripturaires, en dépit de la richesse de la source textuelle, le Recueil des Miracles des saints Cosme et Damien, par exemple. L'idée que la guérison opérée par un saint est conforme au modèle évangélique, signe attestant la sainteté, est soulignée par l'iconographie qui n'utilise pas les éléments propres au récit hagiographiques mais se conforme à celle établie pour les Miracles du Christ. Ainsi, les descriptions détaillées des traitements

[69] La signification d'un thème ne peut pas être soulignée de la même manière dans ces cycles longs (l'aire de l'influence byzantine, les manuscrits), cf. Tomeković, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 6-7. Sur les Miracles et l'Enseignement du Christ (office quotidien, période de la Pentecôte au Carême), dans la peinture des Paléologues voir S. Dufrenne, *Les Programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris, 1970, 58.

[70] Un autre exemple de la Guérison de l'Aveugle-né est celui du Paris Grec 510 (fol. 316). Dans la Résurrection de la Fille de Jaïre du même manuscrit (fol. 143v, 170) la malade est assise sur le lit et le Christ la tire par la main comme à la Nouvelle église de Tokali. La Guérison de Deux possédés figure dans le Paris Grec 510 (fol. 170). L'Hémorroïsse touche l'habit du Christ dès les catacombes de Prétextat et ensuite à Sant'Appollinare Nuovo ainsi que dans le codex de Rabboula. L'hydropique figure au ventre enflé dans le Paris Grec 510 (fol. 170) et à la Nouvelle Eglise de Tokali on le soutient. Pour la bibliographie sur les exemples cités cf. Tomeković, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 6-7.

et même les cures simples, bien connues par l'hagiographie, en songe ou avec l'huile sainte [71], n'ont pas d'écho dans l'image. On se contente de la prière ou de signe de croix.

L'ensemble de la documentation peinte relative à la Maladie et à la Guérison reflète donc d'abord une réalité très éloignée de celle des malades des sources hagiographiques qui s'adressent au saint ou à son sanctuaire pour demander l'aide, après avoir consulté le médecin, ou que l'on trouve à l'infirmerie monastique [72]. Toutefois, les guérisons miraculeuse évangéliques devaient contenir, à côté du message liturgique, une signification plus proche du fidèle. Il pouvait y voir une allusion au lien existant entre le maladie et le besoin de la foi, à l'image du jeune prince indien Joasaph qui, à la suite de la rencontre avec un lépreux, un aveugle (fig. 15) et un vieillard (fig. 16), apprend la condition humaine et se convertit. Auparavant son père, Abenner, pour l'empêcher de devenir chrétien, le tenait prisonnier d'un palais avec des serviteurs jeunes et beaux, à l'écart des misères de la vie et de la connaissance de la mort [73]. Le Christ, pour sa part, souligne le lien entre la miracle et la foi. Dans la Guérison du Fils d'un officier par exemple, il dit: « A moins de voir des miracles et des prodiges, vous ne croirez donc point! » (Jn. 4:48) [74].

[71] Cf. *supra* n. 68. Sur l'*apomyrisis* cf. J. Pargoire, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, I, Paris, 1924, col. 2603-2604. Sur les causes des maladies et la guérison miraculeuse dans le récit hagiographique cf. E. Patlagean, Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale, *Annales. Economies, Sociétés, Civilisation*, Paris, 1968, 106-126 (Variorum Reprints, 1981, V) et Idem, *Pauvreté économique et Pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles*, Paris, 1977, 101-112.

[72] L'importance de l'infirmerie dans la vie monastique est attestée dans les sources hagiographiques à des époques différentes. Nous savons que saint Dorothée avait, entre autres charges, celle du service de l'infirmerie au monastère de Séridos (cf. Dorothée De Gaza, *Oeuvres spirituelles*, éd. L. Regnault - J. de Preville, Sources chrétiennes n° 92, Paris, 1963, ch. 121, p. 372-373). La lettre n° 327 de la *Correspondance* de Barsanuphe et Jean De Gaza (éd. L. Regnault - Ph. Lemaire - B. Outtier, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1972) démontre que la médecine peut être réconciliée avec la piété monastique. Un exemple plus proche de l'époque qui nous intéresse se trouve dans la vie de saint Athanase l'Athonite (cf. Hiéromoine Pierre, dans *Irénikon* VIII/4-5/1931, p. 490 et VIII/6/1931, p. 683).

[73] Cf. G. R. Woodward - H. Mattingly eds., *St. John Damascene: Barlaam and Joasaph*, Londres, 1914, ch. III (p. 34-35), V (p. 54-59), XIX (p. 282-283). Voir aussi S. der Nersessian, *L'Illustration du roman de Barlaam et de Joasaph*, I, Paris, 1937, pl. 11 (*PG* 96, III, col. 892 C - 893 A) et pl. 12 (*Ibid.*, col. 893 A-C).

[74] La guérison provoque également la conversion des impies. Ainsi, à la vue de la guérison du paralytique par saint Pierre "tous les habitants de Lydda et de Saron se convertirent au Seigneur" (Act. 9:35).

Il est intéressant aussi à noter que la maladie illustrée au XIIe siècle, selon le récit de l'Evangile ou des Actes des Apôtres, et même selon le récit hagiographique, est rarement présentée comme un châtiment dû au péché, mis à part le cas de deux paralytiques [75]. Très souvent aucune précision n'est donnée, pour les divers cas de la cécité, l'hydropisie, la lèpre, la boiterie, la main raide, l'hémorragie, la maladie non expliquée, grave ou pas. En outre, dans la Guérison de l'Aveugle-né Jésus dit au sujet du malade: « il n'y a point de péché, ni de lui ni de ses parents, mais les oeuvres de Dieu doivent se manifester en lui » (Jn. 9:3). Pour les diverses possessions, si nous connaissons la cause du mal (le démon) rien n'est dit, en revanche, sur les actes du malade. Enfin, la foi du malade n'est pas régulièrement évoquée. C'est le cas dans les Guérisons de Deux Aveugles [76], de l'Hémorroïsse [77] et de la fille de la Cananéenne [78]. La seule mention négative des médecins fait partie du récit sur l'Hémorroïsse [79].

Dans le cas de l'illustration hagiographique les liens avec le malade peuvent être établis d'une façon plus directe. Ainsi, nous savons que les Guérisons des saints Cosme et Damien ont été peintes pour Théodore Lèmniotès qui, d'après l'inscription dédicatoire, avait rénové l'église de Kastoria et l'avait consacrée à ces saints en leur demandant la guérison pour lui et la grâce pour son épouse et son enfant [80]. Le donateur de Kastoria se rattache à une tradition ancienne, attestée aussi bien par les historiens que par les hagiographes, où le donateur fait ériger ou décorer un lieu en demandant une guérison ou en remerciant le saint pour le miracle déjà accom-

[75] Dans la Guérison du Paralytique à la piscine probatique, le jour de sabbat, Jésus dit: "Te voilà guéri, ne pèche plus; il pourrait t'arriver quelque chose de pire" (Jn. 5:14), et dans celle du Paralytique de Capharnaüm; "Courage mon enfant, tes péchés sont remis" (Mt. 9:2; une formule proche se rencontre chez Mc. 2:5 et Lc. 5:20). Ce dernier miracle doit faire comprendre aux scribes "que le Fils de l'Homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés" (Mt. 9:6).

[76] Le Christ leur dit: "Qu'il vous soit fait selon votre foi" (Mt. 9:29).

[77] Les paroles du Christ sont: "Courage ma fille, ta foi t'a sauvée" (Mt. 9:22).

[78] "O femme grande est ta foi! Qu'il te soit fait comme tu le souhaites" (Mt. 15:28).

[79] Selon saint Marc (5:26) cette femme "avait beaucoup souffert de l'intervention de nombreux médecins; elle avait dépensé tout son avoir sans trouver aucun soulagement et, au contraire, elle allait de mal en pis."

[80] Cf. A. K. Orlandos, Ta byzantina mnèmeia tès Kastorias, *A.B.M.E.* IV, 1938, 35, 54-55. Voir aussi S. Pelekanidis-M. Chatzidakis, *Kastoria*, Athènes, 1985, 39.

pli. Avant lui, Justinien Ier (527-565), selon les dires de Procope, a renové entièrement une église dédiée aux mêmes saints à la suite d'une guérison miraculeuse, en vision [81]. Michel IV (1034-1041), malade d'hydropisie, a rénové également dans le luxe le sanctuaire des saints Cosme et Damien, Cosmidion, en espérant la guérison [82], pour ne citer que les exemples les plus célèbres. Les hagiographes font part de la même réalité. Dans la vie de saint Syméon le Jeune il est dit qu'un artisan guéri par le saint a placé, au-dessus de la porte de son atelier, une image de ce saint « avec des lumières et des tentures » [83]. Dans le Recueil des Miracles des saints Cosme et Damien figurent une histoire similaire mais qui contient aussi le récit sur le rôle plus « actif » de l'image dans la guérison. Selon l'hagiographe une femme a été guérie par les saints des maladies graves et les avait fait peindre dans sa maison. De nouveau malade, elle est guérie par un mélange de l'enduit de la peinture des images des saints et de l'eau [84].

Ce rôle « actif » de l'image est très ancien. Il est vrai que du vivant du saint le pèlerinage, ainsi que les souvenirs (eulogies, médaillons en verre ou en terre cuite), priment dans la recherche de la guérison, et qu'après la mort du saint, et surtout durant la première période, les miracles ont lieu autour de sa dépouille [85]. Mais, même en ces temps-là l'image n'est pas absente du miracle de la guérison. L'hagiographe de saint Syméon le Jeune [86] cite plusieurs cas où le miracle a lieu grâce à la représentation du saint. L'empreinte de saint Syméon le Jeune sur l'eulogie provoque sa vision [87]; l'image du saint opère des miracles dans la maison de Théotecna [88]. Et l'hémorroïsse de Cilicie implore l'aide de saint Syméon le Jeune en disant: « Si seulement je vois son image je serai sauvée » [89]. L'hagiographe des saints Cosme et Damien rapporte également une histoire sur la guérison de l'abcès à la mâchoire de la femme d'un certain Constantin, qui portait sur lui la représentation des saints, due à une vision des saints « sous l'aspect sous lequel on les représente » [90].

Ces récits nous apprennent que l'image pouvait se substituer au contact avec le saint lui-même déjà de son vivant. L'intensification du culte de l'image a lieu ensuite après Justinien Ier [91] et de nouveau dans la période post-iconoclaste. On est en droit de supposer qu'au XIIe siècle son importance devait être grande. Dans les églises de cette époque, outre la représentation de la Guérison miraculeuse, les saints anargyres (Cosme et Damien, Pantéleimon et Hermolaos, Cyr et Jean mais aussi Tryphon) font partie, plus régulièrement qu'avant, de la procession des saints. A Nerezi et aux Saints-Anargyres de Kastoria on leur accorde même une place d'honneur sur les icônes peintes et dans la partie Est de l'église (diaconicon, piliers du sanctuaire) [92]. Au XIIe siècle apparaît également la première effigie de saint Euphrosynos dont l'attribut, une branche avec ou sans trois pommes, fait allusion au récit de sa vie et le pouvoir de guérison de ces pommes [93]. A tous ces saints les fidèles pouvaient adres-

[81] Cf. PROCOPE, *De Aedificiis* I, ch. VI (éd. H. B. DEWING, vol. VII, Londres, 1940, 62-63).

[82] Cf. MICHEL PSELLOS, *Chronographie* IV, 31-32, éd. E. Renauld, Paris, 1926.

[83] Cf. P. VAN DEN VEN, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Subs. Hag. 32, Bruxelles, I, 1962, II, 1970, ch. 158, 7-10.

[84] Cf. FESTUGIÈRE, 1971, Miracle n° 15.

[85] Cf. J. LAFONTAINE-DOSOGNE, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche*, Bruxelles, 1967, 169-178 et G. VIKAN, Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium, *DOP* 38, 1984, 65-66, avec la bibliographie.

[86] Mais l'image ne figure pas parmi les moyens du saint d'accomplir des miracles (la vision, la parole, l'imposition des mains, la baguette de palmier, la frange de sa mélote et de sa tunique, la poussière donnée par lui et même la seule invocation de son nom) cf. VAN DEN VEN, 1962, 1970, ch. 41 et 255. Sur les talismans (les franges de ses vêtements, ses poils, son eau, le pain bénit et marqué de son sceau, et, surtout, sa poussière), cf. LAFONTAINE-DOSOGNE, 1967, p. 175.

[87] Pour la guérison du second fils d'un prêtre du village appelé Basileia, saint Syméon dit au père: "Prends donc l'eulogie faite de ma poussière, pars, et quand tu regarderas l'empreinte de notre image, c'est nous que tu verras". A la maison, non seulement le second fils est guéri à la suite d'une vision du saint, mais également le troisième fils du prêtre ainsi que sa fille (cf. VAN DEN VEN, 1962, 1970, ch. 231).

[88] Une femme de Rosopolis en Cilicie, nommée Théotecna est guérie de sa stérilité. En signe de reconnaissance elle "éleva l'image du saint à l'intérieur de sa maison, et cette image faisait des miracles... les démoniaques étaient purifiés en ce lieu et les malades atteints d'affections variées étaient guéris" (cf. *Ibid.*, ch. 118).

[89] Cet épisode ce situe à la fin du chapitre 118 (cf. *Ibid.*).

[90] Cf. FESTUGIÈRE, 1971, Miracle 13, p. 125-127.

[91] Cf. E. KITZINGER, The Cult of Images in the Age before Iconoclasme, *DOP* 8 (1954), 83-150 et IDEM, Christian Imagery: Growth and Impact, *A Symposium. Age of Spirituality*, éd. K. Weitzmann, New York, 1980, 141-163.

[92] Cf. TOMEKOVIĆ, 1984, 265 et IDEM, *Zograf* 12 (1981), 26-27, n. 13 et 19. Un exemple ancien, mais dans un programme moins strict, est celui de la chapelle droite de Santa Maria Antiqua, dédiée aux saints médecins (cf. P. J. NORDHAGEN, The Frescoes of John VII / A.A. 705/707 / in S. Maria Antiqua in Rome, *ActaRNorv.* 3, 1968, 55-66). Sur les attributs de ces saints, la lancette et la boîte à médicaments, voir aussi L. HADERMANN-MISGUICH, *Kurbinovo*, Bruxelles, 1975, 240-245 et VIKAN, *DOP* 38 (1984), note 3.

[93] Un prêtre a vu en vision ce saint au Paradis, et a eu de lui trois pommes qui guérissaient les malades (cf. L. CLUGNET, *Revue de l'Orient chrétien* 10, 1905, 42-45).

ser des prières en espérant la guérison pour eux et pour leurs proches. En d'autres termes, l'illustration des guérisons miraculeuses [94], et dans une certaine mesure les effigies de saints guérisseurs, obéissent d'abord à la tradition et aux normes du décor pariétal du XII[e] siècle, relatives à la vie liturgique de la communauté. En même temps, ces représentations touchent, de façon indirecte et directe, la vie quotidienne du fidèle. Il s'agit de sa propre foi et du besoin de protection en général, mais aussi d'une demande de guérison précise où le miracle accompli par la passé, plus souvent représenté au XII[e] siècle qu'avant, est la promesse d'une autre guérison possible.

Pour la première effigie conservée de ce saint, à Kurbinovo, cf. Hadermann-Misguich, 1975, 264-265, pl. 136.

[94] Dans certains cas il semble qu'il peut s'agir d'une représentation réaliste (troubles moteurs; certains hydropiques; certains autres éléments: béquilles, bâton de l'aveugle, chaînes de malades mentau). Pour les XIII[e]-XIV[e] siècle cf. Z. Levntal, Medecinski elementi u srpskoj srednjevekovnoj umetnosti, *Narodno Zdravlje* 10, Beograd, 1952, 310, 311. Mais une étude systématique de cette documentation est à faire. Dans *Les outils dans les Balkans du Moyen Age à nos jours*, sous la direction de A. Guillou, I (Nomenclature et forme par G. Ostuni), EHESS et Maisonneuve et Larose, 1986, les ustensiles et outils à usage médical n'ont pas été retenus.



Fig. 2 - Kastoria, les Saints-Anargyres, la Guérison d'un Hydropique par les saints Cosme et Damien (d'après Pelekanides)



Fig. 1 - Monreale, La Guérison de Deux Aveugles, détail (d'après Kitzinger)

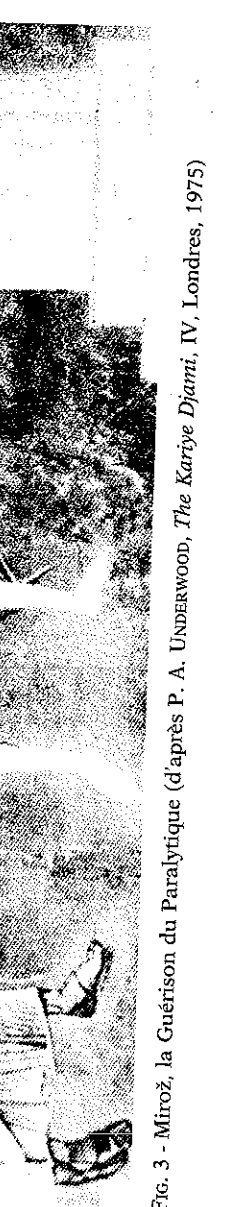


FIG. 3 - Mirož, la Guérison du Paralytique (d'après P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, IV, Londres, 1975)



FIG. 5 - Monreale, la Guérison d'un Aveugle et d'un Estropié (*Ibid.*)

FIG. 4 - Monreale, la Guérison d'un Lépreux (d'après KITZINGER)



FIG. 10 - Monreale, la Guérison du Démonique muet (d'après KITZINGER)

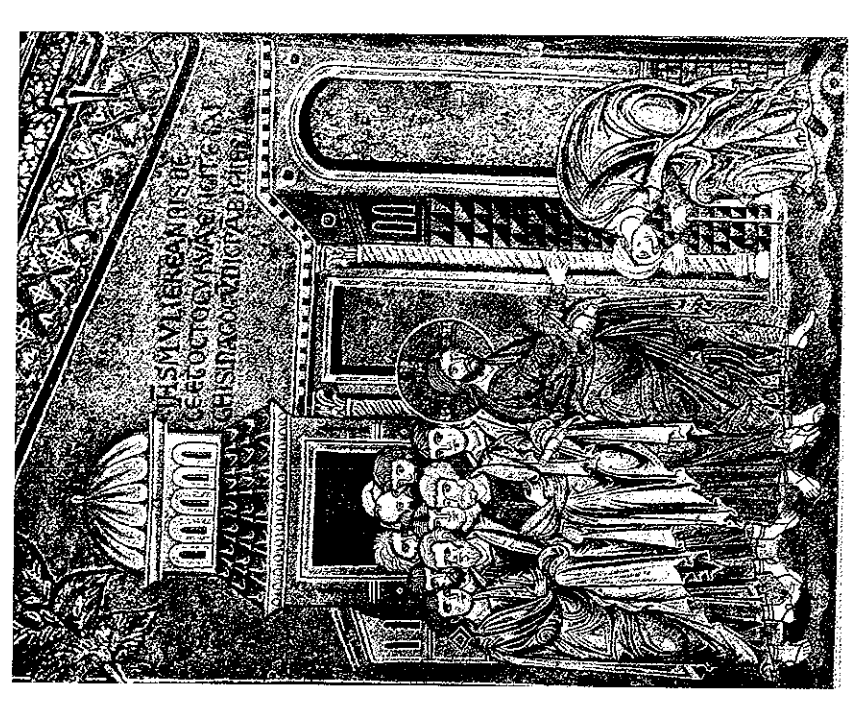


FIG. 9 - Monreale, la Guérison de la Femme Courbée (*Ibid.*).



FIG. 11 - Monreale, la Guérison de la Fille de la Cananéenne, détail (*Ibid.*)



FIG. 12 - Monreale, la Guérison de Dix Lépreux, détail (*Ibid.*)



Fig. 13 - Mirož, la Guérison de l'Aveugle-né (d'après Underwood)



Fig. 14 - Codex de Rabboula, fol. 6a, la Guérison de la Femme Courbée (d'après C. Cecchelli - I. Furlani - M. Salmi, *The Rabbula Gospels*, Olten et Lausanne, 1959)

Fig. 15 - Codex Iviron 463 (XIIe/XIIIe s.), fol. 15r, Joasaph rencontre un lépreux et un aveugle (d'après Pelekanidis-Christou-Tsioumis-Kadas cit.)



Fig. 16 - Codex Iviron, fol. 15v, Joasaph rencontre un vieillard (*Ibid.*)

INDICI

INDICE DEI NOMI

Abd-Arrabi, p. 50
Abenner, p. 114
Agalliano, v. Teodoro A.
Agostino (s.), p. 35
al Muqaddisi, p. 14
Alessandra, pp. 107, 108 e n. 38
Alessandro di Tralle, pp. 52; 58; 60; 86 n. 67; 87 n. 69; 89 nn. 77 e 79; 90 n. 81; 91 nn. 86 e 90; 93 n. 96; 94 n. 103; 95 n. 112; 96 nn. 113 e 114
Alessio Apocauco, p. 55
Alessio Macrembolita, p. 31
Anastasio Sinaita, pp. 27; 28; 29; 30; 31; 34; 35; 36; 39
Andrea il Pazzo, p. 18
Andromaco, p. 79 e n. 50
Anicia, v. Giuliana A.
Anna Comnena, pp. X; XVI; 50
Antonius Cocchius, pp. 57; 59
Anubi, p. 80 n. 51
Apocauco, v. Alessio A.
Archigene, p. 81
Areta di Cappadocia, p. 25 n. 13
Aristotele, p. 52
Asclepiade, p. 99
Asclepio, pp. 52; 80 n. 51
Atanasio, p. 35
Atanasio Atonita, p. 114 n. 72
Attuario, v. Giovanni Zaccaria A.

Basilio di Cesarea (s.), pp. XI; XIII; 23; 24 e n. 11; 30; 31; 33; 34; 35; 36; 37; 38 e nn. 60, 61; 39
Basilio II, p. 106 n. 30
Berenice, regina d'Egitto (v. anche Cleopatra), pp. 59 n. 10; 78
Boezio, p. 47
Briennio, v. Giuseppe B.
Bubakr, p. 104

Callisto I, patriarca, p. 33
Cantacuzeno, v. Giovanni C.
Cassiano Basso, p. 52
Cassiodoro, p. 52
Caterina (s.), p. 62
Cirillo (s.), pp. 107, 108 n. 39
Ciro (s.), p. 117
Cleopatra, regina d'Egitto, pp. 57; 58; 59 e n. 10; 62 n. 2; 63; 64 nn. 8 e 9; 65 n. 10; 67 n. 13; 78 e n. 48
Cocchius, v. Antonius C.
Cortasmeno, v. Giovanni C.
Cosma di Trebisonda, p. IX
Cosma e Damiano (ss.), pp. X; 106; 108 n. 38; 40, 43; 109 e n. 51; 112; 113; 115; 116; 117
Cosma il Melode, p. 38 e n. 61
Cosmidione, p. 116
Costantino VII, pp. 49; 50
Costantino IX, p. 50
Cratevas, pp. 46; 48
Crisostomo, v. Giovanni C.

Damiano (s.), v. Cosma e D. (ss.)
Davide Garedželi, p. 104
Demetrio, p. 33 n. 47
Democrate d'Atene, p. 82
Diodoro di Tarso, p. 35
Dionigi, p. 35
Dionigi Periegeta, p. 52
Dioscoride, v. Pedanio D.
Domnolo, p. 51

Dorotea (s.), p. 114 n. 72
Drusiana, pp. 108 n. 47; 110 n. 59

Eraclio, p. 49
Ermagora, pp. 107; 108 nn. 38, 39
Ermolao (s.), p. 117
Eufrasino (s.), p. 117
Eugenico, v. Marco E.
Eusebio, filosofo ionico, p. 52
Evagrio Scolastico, pp. 27; 37; 40
Ezio Amideno, pp. 25 e nn. 13, 15, 59; 80 n. 51; 81 n. 53; 99

Filistione di Locri, p. 52
Flavio Anicio Olibrio, p. 47

Galeno, pp. XVI; 23 n. 9; 52; 59 e n. 10; 60; 63 n. 5; 73 n. 31; 79 n. 50; 81 nn. 53, 54; 82 n. 58; 87; 98; 99
Garedželi, v. Davide G.
Giacomo, monaco, pp. 1; 4
Giorgio (s.), pp. 107 e n. 33; 108; 110 n. 59
Giorgio Scolario, pp. 33 n. 49; 34; 35; 36 n. 53; 38; 39 n. 65
Giovanni (s.), pp. 108 e n. 43; 109; 110 n. 59
Giovanni II Comneno, p. XVI
Giovanni III Vatatze, p. IX
Giovanni VIII, pp. 33; 35
Giovanni Anargiro (s.), p. 117
Giovanni Cantacuzeno, pp. 32; 38
Giovanni Cortasmeno, pp. 55; 56
Giovanni Crisostomo (s.), pp. 24 e n. 11; 25; 30; 31
Giovanni di Daylan, pp. 18; 19
Giovanni di Efeso, pp. 1; 2; 11; 17
Giovanni Evangelista (s.) p. 108
Giovanni Zaccaria Attuario, p. 55
Giuliana Anicia, pp. 47; 48; 49; 54; 56
Giuliano, imperatore, p. 46
Giuseppe Briennio, p. 33
Giuseppe di Tessalonica, p. 35
Giustiniano, pp. X; 21; 33 n. 47; 37; 40; 116; 117
Giustino II, p. 17

Glykas, v. Michele G.
Gregorio, p. 107
Gregorio di Nissa (s.), p. XI
Gregorio Palama, p. 33

Ibn Jubayr, p. 15
Ipazio, p. 6
Ippocrate, pp. XVI; 22 n. 5; 25; 39; 53; 99; 101
Isidoro di Pelusio, p. 31
Isidoro, monaco, pp. 35; 38

Jaïre, p. 111
Joasaph, p. 114

Lazzaro, p. 105
Leone il Saggio, p. 11

Macrembolita, v. Alessio M.
Marco di Alessandria, p. 17
Marco Eugenico, metropolita di Efeso, pp. 33; 34; 35; 36; 38 e n. 60
Mariano, p. 104
Maro Stilita, pp. 1; 2; 4; 16
Metrodora, pp. VII; X; 57; 58; 59; 60; 71 n. 26; 73 n. 31; 81 n. 57
Michele (s.), p. 9
Michele Dukas, p. 50
Michele Glykas, pp. 30; 31
Michele Psello, pp. X; 50
Michele VI, p. 116
Mirepso, v. Nicola M.
Mitridate VI Eupatore, p. 46
Moschione, pp. 64 n. 9; 71 n. 24

Naïn, p. 111
Nachepsô, p. 80 e n. 51
Natanaele, monaco, pp. 54; 55
Neofito, pp. 53; 54
Nerone, p. 79 n. 50
Niceforo, pp. 30; 31
Nicola Mirepso, pp. IX, 55
Nicola, monaco, p. 50
Nilo Cerameo, p. 33
Nilo di Rossano (s.), pp. 50; 51

Olibrio, v. Flavio Anicio O.

Omero, p. 52
Oribasio, pp. 46; 57; 75 n. 42; 76 n. 44
Orione, p. 52

Palama, v. Gregorio P.
Palladio, p. 18
Panteleimon, pp. 106 e nn. 30, 31; 117
Paolo (s.), p. 106
Paolo di Egina, pp. 52; 99
Pedanio Dioscoride, pp. X; 43; 44; 45 e n. 4; 47; 48; 49; 50; 51 e n. 17; 52; 53; 54; 71 n. 25; 76 n. 44; 81 n. 53
Periegeta, v. Dionigi P.
Patosiris, p. 80 n. 51
Pietro (s.), pp. 106; 108 e n. 43; 109 e n. 54; 110 n. 59; 111 e n. 62
Platone, p. 52
Plinio il Vecchio, pp. 59; 73 n. 31; 77 n. 46
Prisciano, pp. 58; 63 n. 2; 63 n. 6; 64 n. 8; 67 n. 13; 71 n. 26
Procopio di Cesarea, pp. X; XI; 26 e n. 19; 37; 38; 116
Psello, v. Michele P.
Pseudo-Alessandro di Afrodisia, p. 23
Pseudo-Aristotele, pp. 23; 37; 38

Romano II, p. 50
Rufo di Efeso, p. 25 e nn. 13, 15

Sansone, p. XV
Simeone di Emesa, p. 17
Simeone il Giovane (s.), pp. 116 e n. 87; 117

Simeone il Vecchio (s.), p. 104
Simeone Seth, pp. VIII; 98; 99
Simeone Stilita, p. X
Simocatta, v. Teofilatto S.
Sorano di Efeso, pp. XIII; 52; 59 e n. 10
Stacteo, pp. 108 n. 47; 110 n. 59
Stefano di Alessandria, pp. 25; 27
Stefano di Atene, pp. 25 n. 14; 74 n. 36
Stefano II Uros, p. 54

Tabitha, pp. 108 n. 47; 110 n. 59; 111
Teoderico, p. 47
Teodoreto, p. 6
Teodoro Agalliano, pp. 34; 35; 38 e nn. 60, 61; 39; 40 e n. 70
Teodoro di Lemno (s.), p. 115
Teodoro di Scitopoli, p. XI
Teodoro di Siceone, pp. 4; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 12; 13; 16
Teodosio (s.), p. 1
Teofane, p. X
Teofane Crisobalante, pp. 26; 50
Teofane di Nicea, p. 33
Teofane, metropolita di Medeia, v. Teorodo Agalliano
Teofilatto Simocatta, p. 29
Teognosto, p. 29
Teopompo, p. 29
Timoteo, p. 14
Troiano, p. 81 n. 54
Tucidide, p. 32

Virgilio, p. 52

Zoe, p. 98

INDICE DEI MANOSCRITTI

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana
Laur. 7.19, pp. 97 sgg.
Laur. 74.7, pp. 50; 54
Laur. 74.17, pp. 45; 53
Laur. 75.3, pp. 57; 58 n. 7; 60; 61

Napoli, Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III"
Neapol. gr. 1 (*Dioscoride di Napoli*), p. 48
Neapol. lat. 2, p. 45

New York, Pierpont Morgan Library
Ms. 652, pp. 47; 49

Padova, Seminario arcivescovile
Ms. 194, pp. 47; 54

Parigi, Bibliothèque Nationale
Paris. gr. 510, p. 113 e nn.
Paris. gr. 2144, p. 55
Paris. gr. 2179, pp. 45; 53
Paris. gr. 2243, p. IX
Paris. gr. 2286, pp. 47; 53
Paris. suppl. gr. 1297, pp. IX; 51

S. Lorenzo de El Escorial, Biblioteca del Monastero
Scorial. R III 3, pp. 45; 50; 51; 52

Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana
Marc. gr. 273, pp. 45; 53
Marc. gr. 295, p. IX

Vienna, Öesterreichischen Nationalbibliothek
Vindob. Med. gr. 1 (*Dioscoride di Vienna*), pp. 47; 48; 49; 53; 54; 55.



Composizione: Fotocomposizione Editing - Terni
Stampa: Tipografia Artigiana Tuderte - Todi